

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración**



**TESIS DOCTORAL**

**Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad  
de los valores**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Luis Antonio Martínez Gómez**

Director

Víctor Abreu Fernández

Madrid, 2015



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA.**

**Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración I.**

**TESIS DOCTORAL.**

**ISAIAH BERLIN: LIBERTAD, PLURALISMO E  
INCOMPATIBILIDAD DE LOS VALORES.**

**DIRECTOR DE LA TESIS: D. Víctor Abreu Fernández**

**DOCTORANDO: D. Luis Antonio Martínez Gómez**

**Madrid, 2015.**

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
SUMMARY.....	5
INTRODUCCIÓN .....	10
CAPITULO 1. LA TRAYECTORIA FILOSÓFICA Y POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ANTE EL PROBLEMA DEL EMPIRISMO: ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS DE LA OBRA DE I. BERLIN. ....	19
1. 1. IDEALISMO FILOSÓFICO Y LIBERALISMO POLÍTICO: EL CONFLICTO ENTRE EL TODO Y EL INDIVIDUO A FINALES DE LA ÉPOCA VICTORIANA.....	25
1.2. REALISMO ANALÍTICO Y EMPIRISMO LÓGICO: LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO EXTERNO.....	38
1.2.2.1. EL MÉTODO ANALÍTICO. ....	47
1.2.2.2. LA DIFICULTAD DEL ATOMISMO LÓGICO Y EL REALISMO DE MOORE. ....	50
1.3. EL ZEITGEIST DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX Y EL CAMBIO DE KULTUR-PHILOSOPHIE: NUEVOS LIBERALES Y SOCIALISMO.....	58
CAPÍTULO 2. LA FILOSOFÍA DE OXFORD Y EL POSITIVISMO LÓGICO: LA CRÍTICA DE I. BERLIN AL POSITIVISMO-FENOMENALISMO.....	76
2.1. LA COMPRENSIÓN DE LA FILOSOFÍA: AUSTIN.....	83
2.1.1. EMPIRISMO Y PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO SUBYACENTE.....	88
2.1.2. INTELIGIBILIDAD DE LA VERDAD DE LOS ENUNCIADOS LINGÜÍSTICOS DESDE LA PERSPECTIVA DEL HABLANTE Y SU LENGUAJE COMÚN. ....	97
2.1.2.1. LOS ENUNCIADOS ÉTICOS. ....	99
2.2. LA CRÍTICA DE BERLIN AL POSITIVISMO LÓGICO: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LAS CREENCIAS ACERCA DE LA VERDAD DE LAS GENERALIZACIONES INDUCTIVAS.....	109
2.2.1. EL LIBRO SOBRE MARX.....	136
2.3 LA TRANSFORMACIÓN DE LA CRÍTICA AL POSITIVISMO EN CRÍTICA AL MONISMO. ....	143
CAPÍTULO 3. LA CONSOLIDACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN INTELECTIVA COMO <i>SENSE OF REALITY</i> -SENTIDO DE REALIDAD- Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA CRÍTICA AL MONISMO EN PLURALISMO. ....	155
3.1. EL SENSE OF REALITY: LAS “GENERALIZACIONES DE LO QUE PASA”. ....	160
3.2. LA PERTINENCIA DEL INDIVIDUO LIBRE COMO MEDIADOR INTELECTIVO DE LA REALIDAD: A. HERZEN.....	176
3.3. LA INCOMPATIBILIDAD DE LOS VALORES: MAQUIAVELO. ....	197
3.4. LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y LAS DÉCADAS DE LOS AÑOS CUARENTA Y CINCUENTA.....	207
3.4.1. EL EXTRAVÍO DE 1949, EL SUBSUELO DE LAS IDEAS Y LA CONVERGENCIA DE INTERESES A FINALES DE LOS AÑOS CINCUENTA. ....	227
3.5. EL DOBLE LÍMITE DE LOS TRES CONCEPTOS DE LA LIBERTAD -LIBERTAD BÁSICA/ LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA- Y LA INCOMPATIBILIDAD DE LOS VALORES EN EL ESCENARIO DE FINALES DE LOS AÑOS CINCUENTA.....	239

<b>CAPÍTULO 4. LA HISTORIA INTELECTIVA.....</b>	<b>252</b>
4.1. LA HISTORIA DE LAS IDEAS. ....	258
4.1.1. VICO .....	266
4.2. HISTORIA Y FILOSOFÍA: EL DEBATE DE LA DISCIPLINA EN LOS AÑOS 50 Y 60....	279
<b>CAPÍTULO 5. LA ÉPOCA DEL PLURALISMO. ....</b>	<b>307</b>
5.1. HISTORIA Y PLURALISMO: LA NATURALEZA HUMANA DEL INDIVIDUO BERLINIANO.	311
5.2. ILUSTRACIÓN. CONTRA-ILUSTRACIÓN.....	325
5.2.1. ILUSTRACIÓN.....	331
5.2.2. CONTRA-ILUSTRACIÓN.....	334
5.2.2.1. HAMANN.....	341
5.2.2.2. DE MAISTRE.....	347
5.3. LIBERTAD POLÍTICA Y DOMINACIÓN.....	354
5.3.1 HERDER.....	368
5.4. EL SIGLO XX.....	380
5.4.1. ENTRESIGLOS: MILL, TURGUENEV, SOREL.....	386
5.4.2. RUSIA. ....	398
5.4.3. CONTINUIDAD Y CAMBIO 1946-1950. ....	409
5.5. LA GUERRA FRÍA. ....	419
5.5.1. LA UNIÓN SOVIÉTICA Y ESTADOS UNIDOS.....	435
5.5.2. ISRAEL. ....	450
5.5.3. A VUELTAS CON EL TOTALITARISMO. ....	462
5.6. LAS DÉCADAS DEL BIENESTAR.....	479
<b>6. ASPECTOS DE LA REVISIÓN CRÍTICA A LA OBRA DE I. BERLIN. ....</b>	<b>505</b>
<b>7. CONCLUSIONES. ....</b>	<b>541</b>
<b>ÍNDICE DE TABLAS.....</b>	<b>563</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA.....</b>	<b>564</b>

## AGRADECIMIENTOS.

Creo que tomé algún año extra para terminar esta Tesis. Aunque la vida de las personas no es predecible del todo, suele restar tiempo en ella para muchas cosas. Algunos de estos tiempos no son, estrictamente, el tiempo de los fenómenos, existe también el *tiempo* de la *sofrosine*, que nos sugiere –a más no se atreve la prudente prudencia- que hay cosas que llevan más tiempo del que nos gustaría, sobre todo si se aborda el iceberg berliniano. Llegado el momento de terminar, me alegraré sí, modestamente, alguna claridad haya quedado en estas páginas.

Alejado de la vida académica o universitaria, este trabajo acompañó, literalmente, a mi muy diferente vida profesional por medio mundo y varios continentes. Asia, las Américas, Europa. Sobre todo Europa. Se hizo a base de hablar y mirar a mucha gente distinta -y algunas temporadas en la Biblioteca Británica puede que ayudaran-, personas hoy anónimas a las que estoy debidamente agradecido.

En el Guadiana de esta investigación, mi Director de la Tesis, el Profesor Víctor Abreu, acreditó una paciencia larguísima en los discontinuos y extraordinariamente fructíferos encuentros de debate y ánimo. Su propio avatar hizo que el trabajo se hiciera parte en la superficie y casi todo en los acuíferos. Le agradezco la confianza que siempre mantuvo.

Y, ¡ay!, mi familia, que ha soportado horas de más de una investigación muy silenciosa que no atisbaba final, a ellas mi principal e íntimo reconocimiento.

## ***SUMMARY.***

The main aim of this piece of research is to shed light on the hypothesis judging the coherence of Isaiah Berlin's Political Pluralism. As far as it is known, such a structure has not been formulated yet –, at least not in the way I am trying to do it in this research. It requires to value the connection and interrelation of the elements of this Pluralism. That is, its epistemological foundations –intellective objectivity of the Philosophy of Language and Empiricism–; its disciplinary and methodological foundations –the basis of the History of Ideas–; its key concepts –liberty–; its moral philosophy –the incompatibility of values–; its vision of human nature –a free, but not- social individual–; and the final historical scenario, result of the 20<sup>th</sup> century. All these premises relate to the political sphere as the support for the question of political obedience, as well as the terms of its legitimation and its consent in the light of the Pluralist model.

Pluralism as a political philosophy appeared as a reaction that Isaiah Berlin created when he finally arrived to a fundamental certainty in his intellectual and academic career. He was suspicious that our time did not get to fully understand in depth the scientific and methodological basis, as well as the historical and social interrelation of the conceptual model used to consider itself.

The magnitude of Berlin's vision is well valued in the almost *ex novo* scenario – especially if considering anglo-saxon context– that it proposed until encompassing modern times. First, temporally, considering the last three centuries. Secondly, conceptually, by asking the whole History of Ideas about what models or thinking patterns led our History to all the catastrophes it suffered, especially over the last century. In order to do this, Berlin had to clarify and recover the legitimacy and autonomy of knowledge and moral particular to the intellectually free individual; without it, nothing of the above-mentioned would have been possible.

Berlin's Pluralism placed, therefore, the question on individual life in a brand new or, at least, definitely not common scenario in Europe, in the 20<sup>th</sup> Century. He established liberty as the basis of the conditions of objectivity in intellective knowledge as basic freedom. Furthermore, he let it grow until it reached what moral Philosophy of Pluralism consider its own limits; the incompatibility of values as the final social space of any politically operational subjectivity, where a free individual is faced with another one with whom, *velis nolis*, shares both language and world. This, as it will be later examined, gave as a result an abnormal composition in the 20<sup>th</sup> Century, compared to the dominant models –vitalism, existentialism, functionalism and technocracy– and ideologies –totalitarianism, fundamentalism, socialism, nacionalsocialism, conservatism

and liberalism–, as well as the system of values –monism and relativism–, which were, in fact, the roots of this lack of understanding of our time, mentioned above.

This work, which accounts for the reason of Pluralism as Berlin's political philosophy is the following, will be structured as follows. Chapter 1, the starting point, is situated in the epistemological crisis of British Empiricism in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> Centuries. It was characterised by the influence of the great historiosopher systems, which dominated the continent, and had an increasing influence in the United Kingdom with the form of *sui generis* Hegel's Idealism. This way, British Empiricism, as the dominant Philosophy in Britain since it was first formulated in the early 20<sup>th</sup> Century, was under this Idealism, which clearly jeopardised the conditions of objectivity of Empiricism. More and Russell, the originators of this riot against that Idealism, could not avoid anymore the question on the status of reality, which in fact, was for these authors a question on Logic, Mathematics and Philosophy.

With the trend started by this crucial questioning, first as logical atomism and later as philosophy of language, Berlin, the main actor but not the protagonist, created a philosophy that accounted for a feasible, comprehensible and empirically valid explanation for a model that was forced to think of our time from its own perspective. The reason why it was called Pluralism is that he understood it as an autonomous doctrine, substantial and in accordance with the formal scope of rational knowledge, attributed to the intellection of the free individual.

The importance of these two first chapters is crucial for the understanding the entire work of Berlin. The fact that he managed to build his own cognitive means from the base of the high conceptual exigencies of positivist philosophy and philosophy of language consolidated the author in the field of political philosophy for the rest of his life. He went as far as mistrusting historians of political thinking and ideas, who lacking philosophical training, did not know the epistemological requirements that should guarantee the conditions of objectivity in their own work. These first years of his academic life in Oxford, approximately 1932-1937, influenced and guided his subsequent thinking. All these precedents are the content of Chapters 1 and 2 of the present research. Chapter 1 is fully dedicated to the precedents related to the core idea of this research in the work of Russell, Moore, Wittgenstein and partly, Frege and the British idealists Bradley and T.H. Green, in the light of the crisis of the basis of Empiricism, as well as the fact that British Idealism, Realism, Atomism, Logical Positivism and the Philosophy of Oxford or of ordinary language gave to such a decisive issue. Chapter 2 revolves around the same debate, but looking at the work of Berlin himself, together with that of Austin, Ayer, Carnap and other main authors from the so-called The Vienna Circle.

Chapter 3, by ordering the conclusions mentioned in the studies above, nurtures the three fundamental concepts of Berlin's pluralist architecture, namely the sense of reality as the genuine type of proper knowledge of Ideas, its connection with liberty and the free individual as the intellectual mediator and his corresponding anthropology and, finally, the incompatibility of values as the moral philosophy of Pluralism. These three concepts, the first one based on the epistemology of the first two chapters, the second on the early influence of Herzen and Russian authors and the last one by Machiavelli's studies, will led to a decisive step in his work: the transformation of his criticism of

logical positivism into a criticism of monism in Western thinking, as well as the simultaneous appearance of the epistemological support of Pluralism.

At this point there is already enough basis to face the concept of liberty in Berlin. Without the epistemological connection provided by Chapters 1 and 2, together with the anthropological connection mentioned in the section on Herzen and Russian thinkers from the 19<sup>th</sup> Century in Chapter 3, it is not possible to present properly the resulting connection for human nature under the idea of Pluralism. It would not be possible to understand the insufficient explanation of the concept of liberty expressed by Berlin in his inaugural lecture, when he took office of his *Chichele Chair* in 1958. This lecture later became the best known and most widely discussed of all his essays, 'Two Concepts of Liberty'. Thanks to the perspective time gave to Berlin himself, as well as to the coherence demanded by the Pluralist doctrine, three different concepts of liberty will be discussed; basic liberty, pluralist liberty and positive liberty. Chapter 3 deals with the first two types –basic and negative liberty–, which will be assimilated to 'Two Concepts of Liberty', since they are directly linked to the epistemological and anthropological bases considered. The third concept of liberty is placed in Chapter 5, since it is believed to be the right location for the usufruct of this concept due to its historical basis. The term of positive liberty is presented as a witness of all historical abuses that regimes and political systems of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries made of it, together with the essential value that Berlin gave to the term, in spite of his criticism to the bipolar world of the 20<sup>th</sup> Century.

Once the type of knowledge used by human beings for their description of reality has been defended, Chapter 4 moves on to legitimately establish the History of Ideas as a discipline. Obviously, Berlin cannot try to work with ideas without objecting the type of knowledge it uses. This epistemological explanation of the History of Ideas is decisive in order to understand the intense doctrinal debates in which he was involved during the 50s.

It is in fact in Chapter 4 where the work of Vico is located, as well as the study of his influence in the work of a more mature Berlin, even though he was still 31 when he first started reading about him. Vico appeared as torrential crystal clear water in a moment when Cartesian influence was overwhelming, and he managed to maintain the thread on humanist argumentation of History, as well as a historic and conceptual parallel interpretation, which was not Cartesian, but a Renaissance continuation of 1700s and Enlightenment, completely intellectual.

In Chapter 5 it is already possible to use all the elements that are necessary to set the *Time of Pluralism*, which is in fact the title of this chapter. Its main aim is to provide a pluralist reading, of course, from Berlin's point of view, of our time. This is because this work, as well as being a research, also aims to be a proposal of a reference historical framework of Berlin's work.

Chapter 5, *Time of Pluralism*, refers back to the impact that Counter-Enlightenment had on 18<sup>th</sup> Century Enlightenment, followed by the problems that the 19<sup>th</sup> century accused it of and the solution provided by the 20<sup>th</sup> century, under totalitarian control, as well as its enlightened and counter-enlightened hangovers, both positive and negative. This is why in this chapter Herder and the reactionaries and doctrinarians Hammam and De Maistre



are related to the idea of positive liberty, since this is where their presence is best assimilated in the work of Berlin, being actors of an already existing scene. As the reader may notice, this chapter gathers in a single sequence what has been presented separately in the four previous chapters. This chapter is also where the three main characteristics of the idea of human nature established by Berlin are presented. He defines such a nature as *not-social*, *not-perfectible* and *not-compatible*. These concepts have a crucial importance in order to understand the scope of the three basic questions of political consent: do I live in a society which presupposes and accepts the ability of giving comprehensible answers to the individual who thinks of them, understood as *sine qua non* of his existence? (basic liberty), is anyone trying to answer the question of how to live for me? (negative liberty) and is there anyone trying to give an answer on how society should be organised? (positive liberty).

Chapter 6 analyses the general criticism made to the work of Berlin. And the real interest here is to answer the question on *how* we think of Berlin. Due to the complexity of his ideas, it is recommended to understand first which phases or critical perspectives have his critics adopted. This way, the first general conclusion regarding criticism to Berlin is that there have been three recurrent concepts as the main objective of debates up to the present date, in the following chronological order: the concepts of liberty, the connection between Liberalism and Pluralism and the role played by Pluralism back then. Currently, the analysis of his general idea of Pluralism is starting to take shape as the concept/model that could best encompass most of what is contained in his complex vision. Likewise, criticism has connected or justified these three concepts transversely by using Berlin's ideas themselves, without taking into account whether their interpretation is correct or not, to discuss about human nature, which had only been described as opposed to Monism; its epistemology, understood as the opposition between monism-pluralism; the value-pluralism and Zionism and the History of Ideas, especially from its Romantic perspective and from Herder's point of view. Consequently, much less attention has been paid to the interrelation between thinking and life in Berlin's historicity, the initial epistemological bases of Pluralism, the scope of Russian authors in the Philosophy of pluralist moral, the idea of nature linked to Pluralism, the incompatibility of values –but not the pluralism of values– as the moral of pluralist philosophy or Berlin's general vision of our time, of three whole centuries, not only as an urgent and close by philosophy after the disappearance of the USSR.

Finally, in the conclusions, it will be confirmed that Berlin has succeeded in his attempt of restitution of conscious or comprehensible reason. This new individual placement is the basis of his Pluralism has a differentiated political theory, anthropologically differentiated as democratic individualism. As regards Pluralism, he describes a doctrine, an ideology and a political philosophy of himself that is culturally differentiated. It is to this doctrine that Berlin appeals as a safeguard of democratic political systems that wish to organise collective life in accordance with the hyper-complex late modern, technical societies, with unresolved economic world governance and forced to work simultaneously with different systems of beliefs, which present incompatible and potentially conflictive elements.

As a final conclusion, it is because all this that Berlin's Pluralism constitutes a *form for reflection* valid to comprehend what can be considered today as a *recognizable human experience*, as well as the human being who lives it. Therefore, this Pluralism invites us

to think of it as a pattern to understand our time. It indicates that actually it is a form of culture, called Pluralism. It is understood as a form of reflection, and the possible culture of our time, not absolute, which recognises the genuine area of intellectual mediation. It is a group of concepts and categories that can be known, and it is objectively valid according to the type of knowledge it is related to. In compliance with what we have and justified, thinking and changing, once it has been adjusted to its own conditions of empirical objectivity, as well as the way to accept it or reject it, as humans being deciding freely on the ends of their lives and on the values to live it. They can be compatible, as a positive characteristic of the way we think of them, so that we are forced to assume it, as well as to think what this assumption means from the independent space of its own liberty. This is an essential part of the possibility that there are significant human descriptions from where an individual asks himself about the bases of political consent and obedience.

*A form of culture* in the strict application of Vico's definition of culture: the capacity of human beings to auto-transform themselves into something they cannot fully predict. It is distinguished as the sign that makes us human beings, who operate according to our conscious reason, something particular to us.

# INTRODUCCIÓN.

Bajo la perspectiva de la Filosofía, Teoría o Cultura Política, los seres humanos han creado modelos conceptuales con los que ordenar la variedad de intereses, valores, creencias o bienes en cada sociedad, grupo o comunidad. Su propia existencia como modelo y las combinación de sus componentes, según el paso del tiempo, articulan la interrelación entre las esferas u ordenamientos que sustentan esas sociedades, ya sean jurídicos, sociales, filosóficos, económicos, morales, religiosos, artísticos, científicos o técnicos. De este modo, ofrecen razón del sistema de la dominación y el consentimiento político presente en cada época e indican el conjunto de verdades y creencias con las que individuos y grupos responden a la pregunta capital acerca de cómo vivir.

Por ello, la Filosofía Política, asimilada a la Historia de las Ideas, nos plantea de suyo esta complejidad: modelos, conceptos y categorías, hechos históricos –o hechos, simplemente-, el paso del tiempo, los órdenes de la vida orbitando en un sistema de creencias de límites difusos y, estos, a su vez, afectos a un grupo de ideas motrices que inspiran todo el modelo en funcionamiento. Y entretejidos en todo ello, los autores que han vivido, pensado, ideado o enunciado estos hechos históricos mismos, ya sea como conjunto consciente de conceptos y categorías o como ideas aisladas, como reflexión sobre la experiencia o en sus obras literarias y artísticas.

A este propósito, Isaiah Berlin pensó que nuestra época no alcanzaba a comprender del todo, y a fondo, los fundamentos científico-metodológicos y las interrelaciones histórico-políticas del modelo conceptual con el que se pensaba a sí misma. Nuestra época, lo que él identificaba como tal, son los años que abarcan desde el siglo XVIII hasta el XX. Berlin pensaba, si se nos permite expresarlo así, que el siglo XX no supo comprender al siglo XIX y, a su vez, que el siglo XIX tampoco supo hacer lo propio con el siglo XVIII. Creía que las consecuencias de la irrupción de la Contrailustración romántica y el fracaso de la Revolución Francesa, pábulo de casi todas las disquisiciones políticas doctrinarias del ochocientos, impidieron asimilar adecuadamente grietas mayores del basamento ilustrado, clasicista y prerromántico, colapsadas en la primera mitad del siglo XX. Arrinconando este último siglo, sin miramientos, al tipo de conocimiento intelectual –y al individuo que lo crea– que era capaz de inteligir esa incompreensión de unos siglos con otros y de proponer principios o modelos diferentes para esta profunda intuición berliniana acerca de la incompreensión de nuestra época.

En dicho marco, y para describir en pocas palabras cuál es la síntesis de la larga reflexión filosófica, histórica y política de Isaiah Berlin, y que a esta investigación concierne como hipótesis indagar en su validez, bastará ahora con decir que su obra es

un empeño sostenido por recuperar y esclarecer, para nuestra época, la inteligibilidad y pertinencia moral del individuo libre.

Toda la Filosofía Política berliniana descansa sobre la idea del individuo concebido como fin en sí mismo. El ascendente netamente kantiano de esta distinción se encuentra empírica y lingüísticamente transformada en que esta idea es una experiencia intelectual viable, normal y ordinaria del propio individuo –no pre-cognitiva, ni ontológica, ni descriptiva-. Una verdadera y posible *experiencia interior* individual, objetivamente válida. Su armazón se encuentra constituido por las bases epistemológicas, antropológicas, históricas y morales que hemos de abordar y que, *lato sensu*, Berlin definió como *Pluralismo*: su doctrina filosófico-política a partir de la cual responder a la pregunta acerca de cómo vivir, que es *el límite máximo con el que un ser humano puede sumar objetividad a ese planteamiento y esa respuesta*.<sup>1</sup> Este Pluralismo es, precisamente, el modelo conceptual que propuso para entender nuestro mundo. Pues en su perspectiva, consentía una correspondencia más ajustada con la realidad y la evolución de los hechos de los tres últimos siglos, así como del individuo que la vive.

Su piedra angular es la delimitación de la capacidad cognoscitiva individual a la luz de la filosofía del lenguaje ordinario y la fundamentación del tipo de objetividad posible para el empirismo, productora también de una filosofía moral y donde el concepto de libertad ocupa un lugar constitutivo. Berlin creía que la libertad es la categoría que más ha concentrado el impacto político de las doctrinas o sistemas dominantes en cada época. En consecuencia, su análisis aportaba ya mucho de su arquitectura conceptual y de la idea de naturaleza humana que subyace en ellas.

Por estas razones, este trabajo de investigación se emplaza en la hipótesis de juzgar la coherencia del modelo pluralista berliniano en su generalidad. La coherencia, como noción o requisito garante de dicha objetividad que habrá de ser seguida, nos requiere, en el caso de Isaiah Berlin, valorar la correspondencia e interrelación entre sus fundamentos epistemológicos (objetividad intelectual de la filosofía del lenguaje y el empirismo); disciplinares y metodológicos (fundamentación de la Historia de la Ideas); conceptos clave (libertad); filosofía moral (incompatibilidad de los valores); visión de la naturaleza humana (individuo libre no social); y escenario final resultante a la luz del siglo XX, en relación especialmente con la esfera política, como sustentadora de la pregunta por la obediencia política y los términos de su legitimación bajo el modelo pluralista.

---

<sup>11</sup> Berlin, I. "Isaiah Berlin, in conversation with Steven Luckes". *Salmagundi*, No. 120 (FALL 1994) pp. 52-134: **"Pluralism is as near to objective values as I can get"**. p. 100. Traducción nuestra. Las citas de las obras de Berlin están siempre referenciadas en el texto, primero, a la edición castellana de las mismas y, a continuación, se indica la correspondencia con la obra editada en inglés junto al texto original. Si no existe traducción al castellano, se indica que la traducción es nuestra y, de nuevo, se sigue del texto original en inglés. En los casos en los que hemos optado por nuestra traducción, aún existiendo versión en castellano, se exponen las razones de la misma en la nota al pie en cuestión. Para evitar reiteraciones innecesarias, en los casos en donde se cita la misma obra de Berlin sucesivamente, se ha citado sólo las páginas, en primer lugar, las páginas de la edición en castellano y, a continuación, entre corchetes, las páginas de la edición original citada seguida del texto original. Para las obras citadas de otros autores, se ha utilizado la edición en castellano de la obra o nuestra traducción de la misma seguida del texto original. Si no existe versión en castellano o se ha utilizado una edición en otro idioma con nuestra traducción, a continuación, aparece el texto original.

Esta sería la reconstrucción de la inteligibilidad del individuo libre que Berlin comprometió y la defensa constante que durante toda su vida hizo de ella. Nos remite, precisamente, a la recuperación epistemológica del tipo de conocimiento que soporta aquella reconstrucción, su garantía de certeza, el impacto moral y su legitimación del individuo libre y la comprensión que del mismo y de su vida individual puede tener cabida en una sociedad que opera con el Pluralismo como modelo del consentimiento político.

La envergadura de la visión berliniana se calibra en el escenario, casi *ex novo* –sobre todo si del mundo anglosajón se trata-, que debió alzar, previamente y en perspectiva de siglos, hasta abarcar la época moderna. Primero temporalmente, los últimos tres siglos, y después conceptualmente, abarcando toda la Historia de las Ideas, con el viaje que Berlin debió esclarecer para recuperar la legitimidad y autonomía del pensamiento filosófico-político con el que atender la rehabilitación de su propia visión, allí donde se interrelaciona con la propia capacidad individual de comprender este mismo mundo, bajo el manto de la inteligibilidad que le es propia -que conceptualizó, primero, como *rational belief*, después, como *sense of reality* o *imaginative insight*- para, seguidamente, alargar el constitutivo de esta razón consciente hasta la pregunta por la idea de naturaleza humana que contiene y de la vida social que sea capaz de desarrollar.

El Pluralismo de Berlin emplazó, así, la pregunta por la vida individual en una esfera inédita o poco habitual para el siglo XX europeo. Enraizó a la libertad como corazón de las condiciones de objetividad del conocimiento intelectual –como libertad básica-, y le dio vuelo hasta los límites que la filosofía moral del Pluralismo asume como propios: la incompatibilidad de los valores, como espacio social final de cualquier subjetividad políticamente operativa por parte de un individuo libre que tiene ante sí a otro individuo y con el que, *velis nolis*, comparte lenguaje y mundo.

Ahí, en esta última etapa, es donde, nuestro autor, emplaza el problema político fundamental de la dominación/obediencia. También es donde más se acusa la ausencia de dimensión jurídica, constitucional o institucional en su obra, como ensanchadora positiva de esta idea base de la dominación/obediencia en su propio modelo conceptual. No obstante, esto no impide comprender hasta qué punto Berlin fue radical en la resituación antropológica del individuo libre junto a cómo cifró su esperanza positiva para que, culturalmente, el Pluralismo, también como doctrina política en sí misma, resultara de aplicación. La ubicación y protección que buscó para la vida individual y las condiciones de objetividad que asumió para ella, en el caso de que debiera seguir entendiéndose humana a todos los efectos, fue un *blindaje* de tal calibre que, por así decirlo, no pensó que debía ser menos ante la arboladura de las amenazas que encaraba para su propia supervivencia intelectual, ya fueran políticas, jurídicas, económicas, religiosas, artísticas, sociales o tecno-científicas, todas ellas igualmente humanas.

En su conjunto, esta restitución de la razón consciente o inteligible, esta resituación individual, es el corazón del Pluralismo como teoría política diferenciada, antropológicamente diferenciado como individualismo democrático. Donde *pluralismo*, siquiera como expresión, no es ya el apéndice funcional o transversal de otras ideologías políticas, como adjetivo o sinónimo banal que lo que indica en realidad es mera multiplicidad o variedad o simple diversidad, presentes de suyo en la natural complejidad de cualquiera de las esferas de la vida. Sino que describe una doctrina en sí

misma, una ideología, una filosofía política propia, culturalmente diferenciada. A ella apela Berlin. *El Pluralismo es su Filosofía Política* –distinta del socialismo, del nacionalismo, del conservadurismo, del liberalismo- como salvaguarda de sistemas políticos democráticos que, mínimamente, deseen organizar la vida colectiva en concordancia con las hipercomplejas sociedades tardo-modernas, amarradas a instituciones supra-soberanas, económicamente globales, tecnificadas, con gobernanza económica mundial no resuelta y obligada a manejar, simultáneamente, sistemas de creencias distintos, que tienen elementos constitutivos incompatibles y potencialmente conflictivos entre sí. Y que han alterado, profundamente, lo que se pueda considerar una *experiencia humana reconocible* hoy en día y al ser humano que así la vive.

Con frecuencia, Berlin subraya el kantiano descubrimiento de la autonomía moral del individuo como un *dato básico de la experiencia*, esencial a su propia intelección y enfatiza que, al hacerlo, como mínimo, el autor alemán manifestó un profundo conocimiento y percepción de lo que estaba en juego. Consideró, a la luz del realismo, el positivismo y la filosofía del lenguaje ordinario, las correcciones necesarias a tal visión para asegurar su validez en el cambio de la idea antropológica acorde a la época que el mismo Kant culminó. Para ello, Berlin operó, simultáneamente, en tres ámbitos. Primero, accediendo a la clarificación del conocimiento intelectual, que es distinto del conocimiento inductivo o deductivo, ya sea de las ciencias o las matemáticas, plenamente diferenciado de ellos y con autonomía propia, e insustituible a los efectos de conocer la realidad e interpretarla acorde al sentido de lo que consideramos como *experiencia humana inteligible*. Segundo, aplicando este conocimiento intelectual al ámbito de la Historia de las Ideas -disciplina con poca presencia teórica en el mundo anglosajón, en comparación con el cultivo más fructífero de los teóricos continentales-. Y, tercero, convergiendo los dos niveles anteriores en la configuración de los conceptos e ideas útiles al propio fin de su doctrina pluralista. Este cuadro, como examinaremos, dio como resultado una composición anómala para el siglo XX, en comparación con los modelos dominantes -vitalistas, existencialistas, funcionalistas, tecnocráticos-, las ideologías -totalitarismos, fundamentalismos, socialismo, nacionalismo, conservadurismo, liberalismo-, y los sistemas de valores -monismo, relativismo-, raíz de aquella incomprensión de nuestra época que hemos señalado más arriba.

Este último es, también, el itinerario que ordena este trabajo. El primer capítulo, punto de partida, está situado en la crisis epistemológica del empirismo británico a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Atenazado por la influencia de los grandes sistemas historiósos dominantes en el continente, y la extensión de su influencia al Reino Unido bajo el formato de un idealismo hegeliano *sui generis*. El empirismo británico de comienzos del siglo XX, encabezado por Moore y Russell, se encontraba bajo este idealismo que comprometía sin tapujos las condiciones de objetividad del empirismo. Moore y Russell, no pudieron soslayar por más tiempo la pregunta por el estatus de la realidad que, para estos autores, era la pregunta por la lógica, las matemáticas y la filosofía misma.

En la corriente desencadenada por este cuestionamiento crucial, primero como atomismo lógico y, encabalgado a este, como filosofía del lenguaje, Berlin, actor principal, más no protagonista, configuró una filosofía que orientó su doctrina política, a la búsqueda de un marco consciente para la vida individual y para la convivencia social, contenido propio del segundo capítulo. Se hizo cargo de una explicación factible,

inteligible y empíricamente válida para un modelo que habría de pensar nuestra época bajo su propia perspectiva. Si denominó Pluralismo a este modelo, lo hizo porque lo entendió como doctrina autónoma, sustantiva, de conformidad con el alcance formal del conocimiento racional atribuible a la recuperada intelección del individuo libre. Esto le obligó, en consecuencia, a la crítica del modelo conceptualmente monista, que era adalid de la racionalidad absoluta y que, por lo que respecta a las ideologías políticas, cerró súbito el siglo XX, apenas recién comenzado, bajo la adscripción teórico-conceptual monista del imperialismo, el nacionalismo o el totalitarismo.

No dejaremos de subrayar la importancia capital que tienen estos dos primeros capítulos para la comprensión de toda la obra berliniana. El haber llegado a construir una vía cognoscitiva válida para la Historia de las Ideas o la Teoría Política –siguiendo la estela kantiana- y que lo hiciera desde el corazón de la alta exigencia conceptual de la filosofía positivista y del lenguaje, afianzó a nuestro autor de por vida en el ejercicio y desarrollo de la Filosofía Política, llegando a desconfiar de los historiadores del Pensamiento Político o de las Ideas que, faltos de formación filosófica, desconocían los requisitos epistemológicos que debían garantizar las condiciones de objetividad de su propio ejercicio. Estos primeros cinco años de su vida académica en Oxford, el periodo aproximado de 1932-1937, influyeron y guiaron todo su pensamiento posterior. Una deficiente comprensión de todo esto generará a Berlin severas críticas a partir de los años cincuenta y que llega hasta nuestros días. En parte ha sido así, bien es verdad, porque hasta finales del siglo XX no afloró toda la perspectiva posible de su obra. Gracias a sus albaceas literarios, especialmente Mr. Henry Hardy. De este modo, sólo en estas dos últimas décadas se ha podido vislumbrar una línea teórica coherente y fructífera más allá de debates, digamos, parciales o sectoriales, tales como el enorme acumulado que pesa sobre los dos conceptos de la libertad o, más recientemente, en la década de los años noventa del siglo XX, sobre la validez de la contribución berliniana al liberalismo. Todos estos antecedentes e inicios berlinianos, como decimos, son el contenido de los capítulos primero y segundo de nuestra investigación. El primer capítulo dedicado íntegramente a los antecedentes, trazados de acuerdo al núcleo, relevante aquí, de la obra de Russell, Moore, Wittgenstein y, parcialmente, Frege y el idealista británico Bradley, bajo el prisma de la crisis de la fundamentación de empirismo y el tratamiento que el idealismo británico, el realismo, el atomismo, el positivismo lógico y la filosofía de Oxford o del lenguaje ordinario, otorgaron a problema tan decisivo. El segundo capítulo dedicado a ese mismo debate, pero ya en los propios trabajos de Berlin y en los de Austin, Ayer, Carnap y otros autores, también principales, del conocido como Círculo de Viena. Sólo a partir de aquí, en nuestra modesta opinión, se puede abordar con pleno sentido la constitución de la epistemología subyacente a los ensayos berlinianos y la originalidad de su teoría pluralista.

El capítulo tercero, ordenando las conclusiones anteriores, nutre los tres conceptos fundamentales de la arquitectura pluralista berliniana, a saber, el *sense of reality* como tipo genuino de conocimiento propio de las Ideas; su conexión con la libertad y el individuo libre como mediador intelectual y su correspondiente antropología y, en tercer lugar, la incompatibilidad de los valores como filosofía moral del pluralismo. Estos tres conceptos, el primero soportado por la epistemología de los dos capítulos anteriores; el segundo por la temprana influencia de Herzen y los escritores rusos y, el tercero, por el estudio de Maquiavelo, nos conducirán a un paso decisivo en su obra, la transformación de su crítica del positivismo lógico en crítica al monismo en el

pensamiento occidental y la aparición, simultáneamente, del soporte epistemológico del Pluralismo. Entendido este monismo como el modelo cognoscitivo que afirma la existencia de fundamentos, proposiciones, o cualquier otro elemento básico o único, como fundamento del mundo físico y matemático y su consiguiente traducción a la realidad prefigurada, ya de antemano, como ordenada, armónica y totalmente compatible en sus componentes originarios, a modo de gigantesco rompecabezas destinado a encajar y resolverse orgánicamente, y que desvela, desde el principio, la visión correcta final del mundo que hay que recomponer cueste lo que cueste y a la que el individuo ha de plegarse.

Es aquí, donde dispondremos ya de la suficiente base expositiva para afrontar el concepto de libertad en Berlin. Pues sin la conexión epistemológica que nos proporcionan los capítulos primero y segundo y la conexión antropológica del epígrafe dedicado a Herzen y los pensadores rusos del siglo XIX de este mismo capítulo tercero, no podremos exponer con criterio la resultante para la naturaleza humana bajo el Pluralismo en su conjunto, no llegaremos a comprender la insuficiente explicación del concepto de Libertad que Berlin plasmó en su lección inaugural de toma de posesión de la *Chichele Chair* –Cátedra-, en 1958, que sería después el más conocido y debatido de sus ensayos: “Dos Conceptos de Libertad”. Defenderemos aquí, aprovechándonos de la perspectiva de años proporcionada por el mismo Berlin, aunque también en la coherencia exigida a la propia doctrina pluralista, la existencia de tres conceptos de libertad: libertad básica, libertad negativa y libertad positiva. O, si se quiere, de dos conceptos en donde el concepto de libertad negativa está desdoblado en libertad básica y libertad negativa. En este capítulo tercero, nos ocuparemos de los dos primeros (libertad básica y libertad negativa) que son los que asimilaremos a “Dos Conceptos de Libertad”, pues se vinculan directamente con las bases epistemológicas y antropológicas tratadas y, en el capítulo quinto, en la ubicación que entendemos usufructúa mejor el término, debido a su base histórica, encajaremos el tercer concepto de libertad positiva, como testigo de los abusos históricos que regímenes y sistemas políticos del siglo XIX y XX hicieron de él, junto al valor indispensable que Berlin también le otorgaba, a pesar de su intensa crítica en el mundo bipolar de la segunda mitad del siglo XX.

Defendido, pues, el tipo de conocimiento que los seres humanos emplean para la descripción de la realidad, es en el capítulo cuarto donde se procede a fundamentar legítimamente a la Historia de las Ideas como disciplina, pues es obvio que Berlin no puede pretender operar con las Ideas sin objetivar el tipo de conocimiento que aplica. Esta justificación epistemológica de la Historia de las Ideas, resulta decisiva para enfrentar los intensos debates doctrinales en los que se vio envuelto en la década de los años cincuenta. El programa investigador que propuso a sus colegas de *All Souls* en esa década así lo atestigua, en su doble objetivo, afianzar la disciplina y demostrar sus frutos en sus propias investigaciones.

Es en este capítulo cuarto donde emplazamos la obra de Vico y el estudio de su influencia en la obra de un Berlin ya maduro, aun cuando comenzara a leerlo en 1938, con 31 años. Si el positivismo y la filosofía del lenguaje le vacunaron desde su juventud ante la presencia de modelos conceptuales monistas con fuerte componente metafísico, Vico fue el agua torrencial, cristalina, en medio de la arrolladora influencia cartesiana, que mantiene el hilo de la argumentación humanista de la Historia y de una interpretación histórico-conceptual paralela, no-cartesiana, como prolongación



renacentista en el setecientos ilustrado. Allí donde, profundamente conectado con la república de las letras renacentista, afianzó la justificación racional intelectual del edificio de los estudios históricos con su monumental *Scienza Nuova*, de 1725.

Llegados al capítulo quinto estamos, entonces, en condiciones de disponer todos los elementos que retenemos indispensables para configurar *la época del Pluralismo*, título del mencionado capítulo, cuyo objetivo es ensayar una lectura pluralista y, evidentemente, berliniana, para nuestra época. Y ello porque, como investigación propiamente dicha, este trabajo es, también, una propuesta de marco referencial para la obra berliniana. Hasta donde alcanzamos a conocer, una estructura tal no ha sido formulada todavía tal y como intentamos hacerlo en esta exposición. Hemos situado a los autores que estudió, a sus propios descubrimientos y aportaciones filosófico-políticas, en la ubicación que entendemos es adecuada para comprender el Pluralismo que Berlin defiende para nuestra época, que es el máximo aprovechamiento general que, a nuestro juicio, su obra merece. En efecto, antes que consideraciones particulares sobre la libertad, el liberalismo o la Historia de las Ideas, creemos que Berlin dibuja una época y una cultura posible. En el lienzo en blanco pinta un paisaje aprehensible a cierta distancia del cuadro, que parece desdibujado de cerca. Es un cuadro que, no obstante, admite prolongaciones en esos detalles, que sobrepasan el ámbito de esta investigación y que incluyen acertadas críticas. Pero la visión, el modelo, está ahí, razonablemente expuesto por Berlin y arraigado en esta perspectiva general, que también es útil para comprender sus propias tribulaciones e inexactitudes, ya sea sobre la relación entre liberalismo y pluralismo o sobre lo que pueda ser entendido por una naturaleza humana común, sin olvidarnos de la ausencia completa de desarrollo institucional de esa misma doctrina pluralista.

En este quinto capítulo, *la época pluralista* refiere al impacto que la Contrailustración produjo en la Ilustración en el siglo XVIII, seguidas de los problemas que el siglo XIX acusó del mismo y la resolución que, bajo la forma de dominio totalitario junto con sus resacas ilustradas y contra-ilustradas, positivas y negativas, proyectó sobre el siglo XX. El planteamiento es comprobar si puede encajar, ahí, una lectura pluralista de nuestra época. No queremos, naturalmente, afirmar anacrónicamente que los siglos XVIII, XIX y XX lo sean o que esta haya sido su seña principal. Esta es la justificación por la que, en este capítulo, situamos a Herder, y a los reaccionarios y doctrinarios Hamman y De Maistre, junto a la exposición del concepto de libertad positiva, que es donde entendemos que mejor se asimila su presencia en la obra berliniana, como actores de la escena ya viva. Esta lectura pluralista es parcial, entrecortada, homogénea hasta donde se puede, que no es mucho, si se quiere, pero, como Historiador de las Ideas, Berlin cumple con los propios requisitos de la disciplina al formularla con coherencia. Identifica sus ideas y el origen de los conceptos y categorías del modelo y establece la conexión con los hechos para nuestra época. Como se advertirá, este capítulo es el que reúne, en una única secuencia, lo que en los cuatro capítulos anteriores era la disección de sus componentes. Con todo, no estaremos libres aquí, siquiera parcialmente, de digresiones y apartes para una suerte de mejor andamiaje del modelo. Como mostraremos, los ritmos y planos de reconstrucción de su doctrina principal –en esencia, listos desde finales de los años treinta–, no son los mismos que los utilizados para el eco e impacto que tuvieron durante su propia vida, donde es posible que no llegara a considerarse en su conjunto al no poder, siquiera y como hemos señalado, ser asumida en una mínima perspectiva, en buena parte debido a que los textos de Berlin se

publicaban en revistas, editoriales, congresos o lecturas cada una en su lado, y de las que no era fácil, entonces, extraer una composición general. Él mismo, en 1960, lo exponía - **“todo lo que produzco son pequeños fragmentos”** -<sup>2</sup> en alusión directa, también, a la no existencia de un gran libro o texto de referencia que, bajo su firma, distinguiera su origen, ideas, intereses, forma de pensar y, también, acreditación profesional, todo ello habitual en Oxford. Pero tampoco era tan extraño no tenerlo, y sí transmitirlo verbalmente en las aulas, con los estudiantes de posgrado, en los debates abiertos con colegas, también esto acorde con el modelo académico de predominio dialógico oxoniano.

Finalmente, el capítulo sexto abordará la generalidad de la crítica a la obra de Berlin desde los años ochenta del siglo XX, terminando esta investigación con las preceptivas Conclusiones en las que propondremos al Pluralismo berliniano como *forma de la reflexión y forma de la cultura* posible para una época.

Dicho todo esto, la estructura de esta investigación debe alimentarse de dos vías más. Teniendo en cuenta todo lo anterior, quedaría completado el cuadro gnoseológico y disciplinar de las ideas y de la propia doctrina pluralista berliniana, pero dejaría de lado la constatación de que Berlin exudó esa experiencia vital que denomina Pluralismo. Inmerso como estaba en el clima vital e intelectual de nuestra época, podemos establecer una suerte de correspondencia y contraste con los hechos políticos del siglo XX junto a sus propias vicisitudes e intereses personales que, en no pocas ocasiones, dado su carácter, influyeron en la suerte y avatar de su propia teoría.

Por esta razón, el capítulo primero, referenciado para el periodo 1900-1920, se completa con la afección que tuvo, para el liberalismo británico de principios del siglo XX, la fuerte influencia del idealismo hegeliano presente en el Reino Unido durante la época victoriana y las dificultades que presentaba a las soluciones políticas que este liberalismo perseguía ante la irrupción del proletariado como nuevo actor político que demandaba participación y representación, donde la figura del oxoniano T. H. Green es la más relevante. Y, por otro lado, también expondremos el debate de este socialismo y las teorías leninistas que había tras él, con la visión que el realismo de corte reformador socialdemócrata británico defendía, y que también tuvo en Russell un defensor teórico-conceptual de primer orden. Mientras que, en el capítulo tercero, referenciado para el periodo 1940-1960, nos ocuparemos ya de las propias vicisitudes berlinianas. Abundando en las propias descripciones de su carácter, que es algo que, a veces, le preocupa intensamente y genera enorme ansiedad y, otras veces, no le importa tanto. Considerando también aquí, cómo este mismo carácter, le fue creando un inigualable tejido de relaciones, advertencias y conocimiento del mundo al alcance de pocos.

Esto último es siempre sensible al estudiar a un autor. También en Berlin, pues no hay voluntad de sistema en la *forma mentis* berliniana, donde la plasticidad intelectual es la que manda. La amplitud de su propia perspectiva histórica y conceptual, su hiper-perceptiva personalidad, eran *sine qua non* para detectar la radiación de fondo de las constantes vitales de nuestra época. Cualidad o capacidad de extrema importancia en una disciplina como la Historia de las Ideas. Alargada, como es sabido y en su caso, a la omnipresencia de la música, la literatura o el arte. Pero ante todo la música, como el otro

---

<sup>2</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. Carta a Irving Singer, 2 de noviembre 1960. p. 13: **“All I produce is little fragments”**. Traducción nuestra

gran lugar donde la interpretación, como con las ideas, es cuasi-infinita. Lo intuimos, incluso en su *sionismo laico*, por expresarlo así, *en conversación de espera*, esta sí inacabable. O, por ejemplo, en el acompasamiento de sus latidos junto a Herzen o la excitación que le produce el humanismo viquiano, donde la conversación fue categoría cognoscitiva y *modus vivendi* también. Como expondremos, la ausencia de alguna suerte voluntaria de ordenación en la obra berliniana, nos obliga a crearla sin más ánimo que -siguiendo sus propias indicaciones y no sin dificultades- hilar las sucesivas conexiones e interrelaciones que habrán de ser tomadas en cuenta para una disposición abierta y coherente del cuadro general de sus ideas, como un *ritornello* que nos retrotrae y relanza simultáneamente. Al cabo, como él mismo dijo de Marx, **“¡nunca completó una [sola] obra mayor, toda su obra, incluso los más largos, son fragmentos de la enorme y prolongada exposición de toda una vida!”**.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ibídem. Carta a Bertell Ollman, 9 de enero, 1965. p. 213: **“He never completed any major work –all his works, even the longest, are fragments of one enormous lifelong exposition- all, that is, except his thesis, which is a model of lucidity and convention!”**. Traducción nuestra.

# CAPITULO 1. LA TRAYECTORIA FILOSÓFICA Y POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ANTE EL PROBLEMA DEL EMPIRISMO: ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS DE LA OBRA DE I. BERLIN.

Isaiah Berlin nació en Riga, en 1909. Hasta 1921, fecha de su emigración al Reino Unido, su niñez transcurrió entre aquella provincia del imperio zarista bajo influencia cultural y comercial más alemana que rusa, y varios traslados que terminaron por asentar la familia Berlin en San Petersburgo.<sup>4</sup> Merecen consideración estos once años de la infancia de Berlin en suelo ruso. Sin asistir a colegio alguno, educado en la biblioteca familiar cuyas lecturas siempre conservó **“y se mantuvieron vívidas en él durante toda su vida”**,<sup>5</sup> recibiendo lecciones de tutores, profesores particulares y rabinos que le inculcaron sentido y significado del alfabeto hebreo. En el ambiente de una familia relativamente liberal, burguesa y judía, María y Mendel Berlin aficionaban a la opera a su hijo único, lecturas de literatura fantástica y pocos niños alrededor con los que jugar. Fue entonces, en 1917 y con siete años y medio, cuando, asomado a la ventana de su casa en San Petersburgo, se grabó en su retina el linchamiento de un policía a manos de los manifestantes en contra del Zar.<sup>6</sup> Como años después reconocería, experimentó entonces un hecho que le mantendría avisado toda su vida acerca de la capacidad de las ideas para transformar la vida y su conexión real con el sufrimiento humano.

Sólo cuando la situación política se agravó, abandonaron Rusia. La anglofilia de Mendel Berlin y la necesidad de asegurar la supervivencia de la empresa, preparada años antes en varios viajes a Londres, les allanó el paso al Reino Unido.<sup>7</sup> Se instalaron en un suburbio londinense sin presencia significativa de familias hebreas,<sup>8</sup> buscando una

---

<sup>4</sup> En 1915, los primeros disturbios antisemitas asociados a las revueltas de la revolución soviética, aconsejaron el traslado de la familia a Andreapol, cerca de las explotaciones madereras, base del negocio familiar que proveía a varias ramas de los Berlin una vida desahogada. Un año después, en 1916, se dirigieron a Petrogrado -San Petersburgo-, fuente efectiva de los contratos de suministro a los ferrocarriles, primero rusos y después soviéticos, y epicentro de la revolución.

<sup>5</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 38.

<sup>6</sup> *Ibidem*. p. 25. También, Jahanbegloo, aun cuando difieren en los meses y la edad de Berlin entonces (Vid. Jahanbegloo, R. *Isaiah Berlin, en dialogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. Anaya & Mario Muchnik. Madrid, 1993. pp. 19-20).

<sup>7</sup> *Ibidem*. cap. 2 y 3. pp. 10-32.

<sup>8</sup> Desde, aproximadamente, 20 años antes, la población judía de Londres pasó de 47.000 a 150.000 personas, concentrándose en el núcleo viejo de la ciudad, el East End. Los Berlin, sin embargo, eligieron finalmente un barrio -en 1921 cambiaron tres veces de casa- donde no había una especial presencia o significación hebrea (Vid. Roth, C. *A short history of Jewish people*. Ed. East and West Library. London. 1936. pp. 382-401).

rápida asimilación británica, sobre todo para Isaiah. Un niño de origen ruso, judío, con influencia cultural alemana, que hablaba ruso, alemán y hebreo, y cuya inmediata experiencia vital, a los doce años, le obligaba a una nueva inmersión en otra vida, otra cultura y otro idioma.

La familia Berlin llegó al Reino Unido en el último esplendor de la época Victoriana. Aun declinando, su prestigio se extendía por Europa, sobre todo como tierra segura y estable para los emigrantes judíos. El Imperio Británico era una potencia mundial valedora de su causa. En noviembre de 1917, un mes después del estallido revolucionario soviético, el hito de la declaración de Balfour, sancionando el apoyo del gobierno británico a la creación de un Estado judío en Palestina, fue el mejor refrendo del anhelo y esperanza con que decenas de miles de judíos, emigrados o no al Reino Unido, valoraban al Imperio.

Ignatieff acierta cuando expone que todo este avatar personal produjo en Berlin cuatro características perennes: el respeto por la necesidad de pertenecer a algo, una cultura, una tierra, una nación; la permanencia de su sionismo como una de las corrientes constitutivas de su vida; la fascinación por lo marginal y, en cuarto lugar, y lo más importante ahora, el desarrollo de una hipersensibilidad hacia los gestos y situaciones en las que fuera tratado como un “foráneo”.<sup>9</sup> Ya fuera en su primera escolarización en Saint Paul o cuando ingresó en Oxford en 1928, con diecinueve años,<sup>10</sup> estos cuatro rasgos representarán señales de su carácter presentes en sus relaciones personales o profesionales, como bien refleja el epistolario berliniano de estos primeros años.

Con semejantes antecedentes, es factible comprender que la obra de Berlin se corresponda, por fuerza, con la exigencia de una reconstrucción de estas influencias casi pieza por pieza. Todo este concentrado vital e intelectual se destilará, como mínimo, en las tres décadas siguientes, con Berlin bien entrado en la cincuentena. Aquella sobreprotección familiar, el nuevo entorno social donde debía valerse por sí mismo, y el radical vuelco filosófico acontecido en Oxford y Cambridge en el primer tercio del siglo XX, son elementos más que suficientes para avistar la compleja situación vital e intelectual que nuestro autor encaró. En efecto, a su compleja personalidad, habría que sumar que Berlin ingresó en Oxford en un momento de cambio filosófico decisivo. Por las razones que de inmediato examinaremos, un idealismo de influencia hegeliana era la

---

<sup>9</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su Vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 52.

<sup>10</sup> Berlin cursó en Oxford un programa relativamente nuevo denominado *Philosophy Politics Economics -PPE-*. Sobre la configuración histórica de estos estudios y la historia de las *tres sillas -Chairs-*, o Cátedras de Historia o Pensamiento Político en Oxford, Cambridge y la London School of Economics, remitimos al capítulo tercero. Su cuadro de *Honours* general en la Universidad de Oxford es el siguiente (Vid. Harrison, B. (ed.) *The History of the University of Oxford. Volume VIII, the Twentieth Century*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994. p. 18):

- Corpus Christi College & New John Locke

1. Scholarship.

1 Literae Humaniores.

1932 1 Philosophy, Politics and Economics (PPE). All Souls College.

1946 Lecturer on Philosophy.

1953 Lecturer on Politics.

1957 Chichele Professor of Social & Politic Theory.

1970 Wolfson College. Head. (Presidente del College)

No 1: honores o calificaciones de primera clase -o clase A- en la licenciatura a través de los *First Public Examination* o en uno de los *Final Honours School*.

filosofía dominante en Oxford y Cambridge, encabezados por figuras tan relevantes como T. H. Green y Bradley, respectivamente. Fue entonces, al inicio del siglo XX, cuando los cambrigenses Moore y Russell, comenzaron a criticar las bases lógico-filosóficas de este idealismo. Un año antes de su muerte, en 1996, Berlin exponía aquella situación de 1928:

"Mi interés en los problemas filosóficos empezó cuando era estudiante de licenciatura en Oxford a finales de los años veinte y principios de los treinta, porque la filosofía era una parte de los cursos que en esa época la mayor parte de los estudiantes emprendían. Como resultado de mi continuado interés en este campo, fui nombrado en 1932 para enseñar filosofía, y mis opiniones en ese tiempo estaban influenciadas naturalmente por la clase de discusiones que mis colegas contemporáneos mantenían en Oxford. Hubo muchos otros problemas en filosofía pero, como suele ocurrir, de lo que charlábamos mis colegas y yo eran los frutos de una vuelta al empirismo que comenzó a dominar la filosofía británica antes de la Primera Guerra Mundial, bajo la influencia principalmente de dos afamados filósofos de Cambridge: G. E. Moore y Bertrand Russell".<sup>11</sup>

La aparición de Moore y Russell en Cambridge mostró a Berlin el genio de los talentos de primer nivel que siempre buscó y reconoció. Las consecuencias de las críticas de ambos al idealismo fueron decisivas, pero, de inmediato, ellos mismos iban a ser objeto, también, de críticas determinantes:

"Russell, a su vez, destruyó la mayor parte del imponente edificio de la metafísica tradicional, y analistas de la lingüística moderna han contribuido mucho en la destrucción de los fundamentos -los filosóficos al menos- sobre los que Russell había construido con tanta confianza".<sup>12</sup>

Si comprendemos bien esto, significará que Berlin fue testigo -y se formó y fue formado- al amparo de una revolución filosófica dentro, a su vez, de otra revolución. La del realismo de Moore y Russell *frente* al idealismo de Bradley y, casi simultáneamente, la de la *filosofía del lenguaje* o de Oxford *frente* al realismo-positivismo de Russell y el Círculo de Viena. Todo esto sucedió en apenas tres décadas, que en la práctica fueron, también, aproximadamente, los primeros treinta años de vida de Berlin.

---

<sup>11</sup> Berlin, I. "Mi trayectoria intelectual". En, Badillo O'Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1998. p. 55. Que corresponde a Berlin, I. "My intellectual path". En *The first and the last*. Ed. Granta Books. London, 1999. pp. 25-26: **"My interest in philosophical issues started when I was undergraduate at Oxford in the late 1920s and early 1930s, because philosophy was part of the course which at that time a great many students in Oxford pursued. As a result of a continuing interest in this field I was appointed in 1932 to teach philosophy; and my views at that time were naturally influenced by the kind of discussions that my philosophical contemporaries held in Oxford. There were plenty of other issues in philosophy, but as it happens the topic which my colleagues and I concentrated on were the fruits of a return to empiricism which began to dominate British philosophy before the First World War, under the influence mainly of two celebrated Cambridge philosophers, G. E. Moore and Bertrand Russell"**.

<sup>12</sup> Berlin, I. "Gobierno y represión gubernamental". En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. pp. 111-112. Que corresponde a Berlin, I. "Philosophy and Government Repression". En, Berlin, I. *The Sense of Reality*. Ed. Pimlico. London, 1996. p. 64: **"In his turn Russell destroyed the greater part of the impressive-looking edifice of traditional metaphysics, and modern linguistics analysts have done much to destroy the foundations -at least the philosophical foundations- upon which Russell had so confidently built"**.

Dividiremos este primer capítulo, íntegramente dedicado a los antecedentes de la propia elaboración berliniana, en dos partes. En la primera parte expondremos el drástico cambio de marcha que supone la filosofía de Moore y Russell con respecto a la naturaleza de la filosofía y a la estructura del problema de la prueba empírica de la existencia del mundo, tal y como la abordaba el idealismo. En cuyo intervalo introduciremos su antecedente en Frege, junto a como comenzaba a penetrar toda esta corriente en Oxford. De este modo, la segunda parte contiene ya la acogida por el joven grupo de filósofos de Oxford, del que Berlin era parte principal, de toda esta problemática, y donde Ayer y Austin tenían la voz protagonista. Este será el núcleo filosófico de la que se conocerá como *Filosofía de Oxford* o *Filosofía del lenguaje ordinario*, donde operará de lleno nuestro autor junto a aquella vanguardia contemporánea formada por positivistas británicos –Ayer- y vieneses de los años veinte y treinta –Carnap-.

Con este primer capítulo completo, será en el segundo capítulo cuando procederemos a exponer la decisiva aportación que el propio Berlin propuso. Donde fijará su posición con respecto a la corriente filosófica –el realismo, el positivismo y la filosofía del lenguaje- en la que ha alcanzado su primera madurez intelectual, y gracias a la cual podrá asentar su propia concepción epistemológica. Ahora bien, si tenemos presente el propio carácter e intereses de Berlin, todo este primer capítulo ha de trazarse con cierta cautela, pues, según sus propias palabras:

“Fui influenciado por esta escuela [realista-positivista] en el sentido de ser absorbido por los problemas y teorías que generaban, pero nunca me convertí en un discípulo verdadero”.<sup>13</sup>

Es decir, nuestro autor realizó una auténtica inmersión, personal e intelectual, en la filosofía del análisis, en la filosofía del realismo, positivismo y del lenguaje, que ya era, de por sí, un cambio radical en contraste con el idealismo. Aprendió prácticamente a pensar de su mano. Conoció, criticó, debatió y convivió con sus principales representantes. Él mismo fue, en cierto modo, uno de ellos. Y, cuando lo esperable hubiese sido continuar en la corriente como uno de sus miembros reconocidos, Berlin se abstuvo de cualquier identificación plena, no fue un verdadero discípulo. En la medida que, durante la presente investigación, expondremos un significado plausible para esta declaración en buena medida sorprendente, es prudente considerarla ahora como una muestra de las prevenciones de alguien que posee un magma latente bajo la bien interiorizada circunspección británica en sus primeros treinta años de vida y para el cual, la filosofía de Oxford, tal y como él mismo y Austin la practicaron, supuso el *no sé por qué* de alguien que tanteaba sitio propio. De quien para sí mismo no se ahorró el reconocimiento de la propia complejidad de la realidad empírica ni, todo sea dicho, de sí mismo.

Si esto es así, como creemos, es elemental cautela acogerse a sus propias palabras como la mejor guía para discernir los elementos de este primer capítulo. Así enumeraba Berlin

---

<sup>13</sup> Berlin, I. “Mi trayectoria intelectual”. En, Badillo O’Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, (1998). p. 56. Que corresponde a Berlin, I. “My intellectual path”. En, *The first and the last*. Ed. Granta Books. London, (1999). p. 27: **“I was influenced by this school in the sense of being absorbed in the problems and theories which it generated, but I never became a true disciple”.**

toda la dimensión filosófica de lo que hubo de elaborar intelectualmente en apenas siete años -1933 a 1939- y que nosotros analizaremos a continuación:

Primero, por lo que respecta a las tendencias filosóficas, sus rupturas y las argumentaciones que son sus antecedentes inmediatos en el periodo de 1893 a 1933 – idealismo *vs* realismo-, etapa que cubre nuestra primera parte citada:

"Originalmente fui educado como *hegeliano inglés*. Me rebelé porque no lograba entender el lenguaje de Hegel (...) De modo que me convertí en lo que se conoce como *realista oxfordiano*".<sup>14</sup>

¿Cuál es, así expresado, el contenido de la afirmación *hegeliano inglés*? Nuestro interés la ciñe a señalar al idealismo hegeliano como la filosofía dominante en Inglaterra desde aproximadamente la mitad del siglo XIX hasta principios del siglo XX y la influencia que ejercía en Oxford y Cambridge. Es, como examinaremos en el presente capítulo, un idealismo de origen hegeliano<sup>15</sup> *sui generis*, profesado por los catedráticos más influyentes de ambas universidades en los campos de la filosofía, la lógica y las ciencias morales: Bradley, Mc Taggart en Cambridge, T. H. Green, Joseph, Wilson o Bosanquet en Oxford.

¿Y cuál es el contenido de la expresión *realista oxoniano*? Contenido de la segunda parte:

"El título significa que uno acepta el enfoque de pensadores como Russell, Moore (...) por aquella época Brentano estaba haciendo algo muy parecido en Praga (...) Era un saludable proceso deflacionario que dejaba sin aire muchos globos filosóficos y transmitía un fuerte sentido de realidad. Sobre todo hacía hincapié en la claridad del pensamiento y del lenguaje, y era un gran alivio después de la retórica metafísica y de las brumas del idealismo".<sup>16</sup>

Es a este cambio que se encabalará, estando vivo y bien vigente el realismo y atomismo lógico, la *Filosofía de Oxford*, una profundización, o más bien una vuelta de tuerca del positivismo vigorizada por el vivísimo interés que unos jóvenes filósofos que debatían en las habitaciones del *College -All Souls-* del propio Berlin, deliberando dentro "**del círculo mágico -en nuestro caso Oxford, Cambridge y Viena-**".<sup>17</sup> de la nueva filosofía, desde

---

<sup>14</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. p. 202. Que corresponde a, Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 2001. p. 153: **"I was brought up originally as and *English Hegelian*. I rebelled against that, because I couldn't understand Hegelian language (...) so I became what is known as an *Oxford Realist*"**. Cursiva nuestra.

<sup>15</sup> J. N. Findlay afirma que los idealistas británicos se fueron demasiado rápido hacia el absoluto hegeliano, sin entender su dialéctica, procediendo a entenderlo como una continuación y refutación de Kant (vid. Findlay, J. N. "Some merits of Hegelianism". En, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. LVI. Ed. Harrison & Sons, LTD. 1956. pp. 1-24).

<sup>16</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. pp. 200-201. Que corresponde a, Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 2001. p. 153: **"That meant acceptance of the philosophical approach of thinkers like Bertrand Russell, G. E. Moore, Henry Price (...) Brentano was doing that kind of thing in Prague at about the same time (...) It was a healthy deflationary process, which let the air out of many philosophical balloons, and conveyed a strong sense of reality. Above all it stressed clarity of thought and language, and was great relief after the metaphysical rhetoric and mist of Idealism"**.

<sup>17</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía de Oxford". En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1984. p. 230. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the Early



1933 hasta 1939 y cuyos contenidos eran la agenda misma de la novísima filosofía positivista:

"La percepción, las teorías de datos sensoriales (...) las verdades *a priori*, es decir, proposiciones que parecían necesariamente verdaderas o falsas, y que sin embargo no parecían reductibles a reglas o definiciones y lo que éstas entrañaban; la verificación y el carácter lógico de las afirmaciones contra-fácticas que, creo yo, en aquellos días llamábamos hipotéticas o contra-fácticas no satisfechas; y la naturaleza y las normas de la identidad personal junto con el tema, afín, de nuestro conocimiento de otras mentes (...) Todo esto aparte de la cuestión, por entonces familiar, de cómo debía analizarse el concepto mismo del observador".<sup>18</sup>

Abordemos, en consecuencia, nuestra investigación, comenzando con el argumento principal sobre el que descansa la concepción idealista de la realidad del cambrigense Bradley, figura dominante en esta Universidad y al que replicarán sus entonces alumnos Moore y Russell. En el origen de esta transformación lógico-filosófica ubicamos a uno de los matemáticos que más influyó en Russell, Frege, y su idea de la lógica como centro de gravedad de las matemáticas. Aquello **"que incluía lo que Frege llamaba lógica"**,<sup>19</sup> que incluía como una parte de la misma a la propia filosofía, desembocando en lo que pronto se denominó *filosofía del lenguaje* allí donde, metodológicamente, realismo y positivismo trabajaban juntos. Toda esta revolución sacudió de tal manera la filosofía anglosajona que, prácticamente, fue su nuevo terreno fundacional: una respuesta al incierto estatus de la filosofía misma en el primer tercio del siglo XX, y un intento de liberarla de contenidos metafísicos, religiosos o estéticos, disponiéndola como esperanzadora disciplina abrazada a las certezas de la lógica. Berlin, discípulo verdadero o no, en todo caso, elaboraría una posición que, como mínimo, fue su segura deudora.

Para completar la influencia de estos profundos cambios filosóficos en los acontecimientos políticos de estas décadas en el Reino Unido, presentaremos la relación entre el idealismo político y el liberalismo británico existente entonces en el Reino Unido. Como respuesta del primero a la necesidad de ofrecer una integración filosófico-política al nuevo marco de la sociedad de masas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, junto al crucial protagonismo del Estado. Y cómo esta posición introduce dudas significativas en la doctrina liberal clásica al respecto, desarrollo que formará parte también de esta primera parte. Posteriormente, en la segunda parte, en correspondencia ya con la explicación del periodo plenamente berliniano, incidiremos selectivamente en

---

Beginnings of Oxford Philosophy". En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1982. p. 115: **"We did think that no one outside the magic circle - in our case Oxford, Cambridge, Vienna - had no much to teach us"**.

<sup>18</sup> Ibídem. pp. 218-219. [pp. 108-109: **"The principal topics were four in number : perception, the theory of sense data (...) *a priori* truths, that is, propositions which appeared necessarily true or false, and yet did not appear reducible to rule, or definitions and what these entailed ; the verification and logical character of counter-factual statements, which I think, in those days, we called unfulfilled hypotheticals or contra-factuals; and the nature and criteria of personal identity, and the related topic of our knowledge of other minds (...) All is apart from the by that time familiar question of how the concept of the observer was itself to be analysed"**].

<sup>19</sup> Dummett, M. *Truth and other enigmas*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1978. p. 441: **"What Frege called 'logic' included: but only as a proper part, what everyone else, before and since, has called 'logic': it also embraced precisely what is now called 'philosophy of language'"**. Dummett fue *Fellow* de *All Souls* desde 1950 hasta 1979.

el análisis de las relaciones entre materialismo dialéctico y socialismo con la filosofía analítica y el reformismo tal y como Russell y Lenin los analizaron.

El cuadro final de este primer capítulo tendrá que ser lo suficientemente explícito para comprender que significaría la primera madurez berliniana de la inmediata posguerra y los primeros años cincuenta, este no sentirse cómodo en ninguna acera filosófica a la vez que debía comenzar a comprender y asimilar lo que significaba, también personalmente. En otras palabras, su nueva etapa, esta ya propia, de **“revolucionario sin fanatismo”**,<sup>20</sup> contenido ya del segundo capítulo. Pues si nuestra argumentación está en lo cierto, difícilmente se podría haber reaccionado antes para quien casi por pura intuición se orienta hacia la reconstrucción, sin prisa y sin pausa, de los cimientos de la cultura política que subyace a lo que sólo bastantes años después comenzaría a denominar como Pluralismo. Como a continuación comenzamos a exponer.

## 1. 1. IDEALISMO FILOSÓFICO Y LIBERALISMO POLÍTICO: EL CONFLICTO ENTRE EL TODO Y EL INDIVIDUO A FINALES DE LA ÉPOCA VICTORIANA.

El idealismo británico fue un extraño que durante varias décadas se introdujo como filosofía dominante en la casa por antonomasia del empirismo y el utilitarismo, especialmente en el último tercio del siglo XIX. El contraste entre idealismo y empirismo, y la predominancia del primero, en el Reino Unido, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta, aproximadamente, 1930, nos es imprescindible para calificar la fuerte transformación filosófica que tuvo lugar en Cambridge y Oxford en esos primeros treinta años del siglo XX, y que necesitaremos para situarlo en el trasfondo de la propia evolución del pensamiento berliniano. Más que un movimiento filosófico, el idealismo británico fue una fuerza reformista anti-utilitarista, anti-evolucionista, enraizada en la cohesión social y el reformismo.<sup>21</sup> Para un británico, el idealismo alemán fue el modo, o la única filosofía, capaz de construir una crítica a la altura e influencia del utilitarismo y empirismo escocés de Bentham o James Mill, la filosofía del sentido común auspiciada por Thomas Reid –Hume o Smith, también- o el naturalismo darwiniano. Aquella especie de *suspensión de la vida y de la filosofía*, del tiempo, del sujeto y de su autoconciencia, en la que el escepticismo humeano había dejado la fundamentación del conocimiento era extraordinariamente insatisfactoria a los ojos de los primeros proto-idealistas británicos. Como el mismo Berlin subrayó en su “Introducción” a *Four Essays on Liberty*,

---

<sup>20</sup> Kelly, A. “A Revolutionary without Fanaticism”. En, Lilla, M. (ed.). *The legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001. p. 3: **“A Revolutionary without Fanaticism”**. Traducción nuestra.

<sup>21</sup> Boucher, D. and Vincent, A. *British idealism. A guide for the perplexed*. Ed. Continuum International Publishing Group. London, 2012. pp. 2 ss.

jóvenes agitadores como Coleridge -“el gran YO SOY”-,<sup>22</sup> Carlyle o Wordsworth atisbaron la *magnificencia positiva* que el idealismo alemán ofrecía a la pregunta sobre *quién soy yo*, tal y como Coleridge la responde en las tesis contenidas en su *Biographia Literaria* de 1817, allí donde, si bien en primera instancia, la respuesta no pudo ser otra que existencial, sin intervención del conocimiento y la conciencia, de inmediato, la pregunta se elevaba entonces hasta donde conocimiento, ser y la realidad misma, coinciden en el *self* absoluto como absolutamente idénticos al *soy quien soy* existencial, empírico.<sup>23</sup> Como predicado propio de la autoconciencia absoluta, como identidad absoluta entre el objeto y su representación –objeto y sujeto ya idénticos también-, donde todo acto es ya expresión completa de la voluntad,<sup>24</sup> posible gracias a la absoluta intuición del conocimiento:

“El espíritu auto-consciente, en consecuencia, es la voluntad (...) como una repetición en la mente infinita del eterno acto creador del YO SOY infinito”.<sup>25</sup>

La excitación de este idealismo que seguía la más moderna de las filosofías, si es que no era fundadora de la idea misma de modernidad, fue también excepcionalmente propicia para el inicio de la consolidación de la época victoriana, como alivio y salida del fracaso de la revolución francesa y las esperanzas radicales que en ella se habían depositado. A esta primera recepción, *sui generis* o aislada del idealismo en el Reino Unido, le siguió la publicación del libro del escocés J. H. Stirling *The Secret of Hegel: Being the hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, publicado en 1865, que fue quien convirtió, realmente, la doctrina hegeliana en accesible para el mundo anglosajón.<sup>26</sup> En síntesis, para Stirling, el *secreto de Hegel*:

“Puede ser indicado del modo más simple como: del mismo modo que Aristóteles —con considerable ayuda de Platón- hizo explícito el abstracto Universal que estaba implícito en Sócrates, así, Hegel —con no tanta ayuda de Fichte y Schelling- hizo explícito el concreto Universal que estaba implícito en Kant”.<sup>27</sup>

Stirling refería los juicios sintéticos *a priori* kantianos como inferencias de la razón, independientemente de los hechos sensibles, como el pensamiento que Hegel estiró hasta sus últimas consecuencias, como *abstracción* a la que denomina “la **noción concreta**”,<sup>28</sup> al atender aquella inferencia como necesaria y, en consecuencia, no

<sup>22</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 45-46. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, Isaiah: *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 36: “**Into ‘myself at my best’ as master over my inferior day-to-day self; into Coleridge’s great I AM over less transcendent incarnations of it in time and space**”.

<sup>23</sup> Coleridge, S. T. *Biographia Literaria*. Ed. Everyman. London, 1997. pp. 159 ss.

<sup>24</sup> Ibídem. pp. 160 ss.

<sup>25</sup> Ibídem. pp. 160, 175: “**The self-conscious spirit therefore is a will (...) as a repetition in the infinite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM**”. Traducción nuestra.

<sup>26</sup> Boucher, D. and Vincent, A. *British idealism. A guide for the perplexed*. Ed. Continuum International Publishing Group. London, 2012. p. 14.

<sup>27</sup> Stirling, J. H. *The Secret of Hegel: Being the hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. Ed. Simpkin, Marshall & Co. London, 1899. p. 26: “**May be indicated at shortest thus: As Aristotle—with considerable assistance from Plato—made explicit the abstract Universal that was implicit in Socrates, so Hegel —with less considerable assistance from Fichte and Schelling—made explicit the concrete Universal that was implicit in Kant**”. Traducción nuestra.

<sup>28</sup> Ibídem. p. 677: “**The concrete notion**”. Traducción nuestra.

confinarla solo en el intelecto, sino replicarla en la percepción, por lo que un acto de percepción era posible solo si por mediación de lo universal era lo particular convertido en singular. Este singular, que para Kant era un *phenomenon*, fue convertido por Hegel en un *noumenon*, el verdadero concreto existente, la única verdad y realidad, convertida esta abstracción en la verdadera forma del singular, cuya verdadera vida era ahora el desarrollo de su propia totalidad en todas partes, esto es, en el único Espíritu que solo es. Toda aquella variedad o multiplicidad de lo existente no era sino la manifestación de esta abstracción universal, sus atributos singulares. Este idealismo, no admitía la existencia de unidades aisladas como sostenía el empirismo, ya fueran hechos o individuos, pues esto resultaba ininteligible para quien el hecho mismo de la comprensión y el conocimiento sólo podía ser concebido bajo el soporte de la relación con la unidad del Absoluto. La explicación idealista, en el Reino Unido, no iba dirigida tanto hacia la existencia del Absoluto, que Hegel ya había demostrado, sino a cómo sustenta la realidad diferenciada que tenemos ante sí, sin incurrir en el error empirista, pues un hecho no es algo dado en la experiencia, sino una conclusión que debe ser racionalmente alcanzada, puesto que un pensamiento es la relación que tiene con el Todo.<sup>29</sup>

Stirling es un buen ejemplo temprano de cómo el idealismo británico, en realidad, fue toda una reinterpretación de la filosofía alemana de sesenta o setenta años atrás, en respuesta al empirismo, no una mera copia o adaptación. De hecho, tan importante fue la recepción kantiana como la hegeliana, aun cuando el primero fuera asimilado como preparador del camino que desembocaba en Hegel.<sup>30</sup> Este idealismo fue el que, durante casi todo el siglo XIX, polemizó con el utilitarismo y el naturalismo, especialmente desde el campo ético. Que esto sucediera sistemáticamente, fue el resultado del descubrimiento académico, en paralelo y ya menos literario o estético, de la obra de Kant y Hegel por parte de Benjamin Jowett, *Master* del College oxoniano de Balliol, quien animó a T. H. Green y sus contemporáneos a estudiar el idealismo Kant y Hegel en su lengua original. Desde mediados del siglo XIX, el peregrinaje a Alemania fue continuo. Green, oxoniano como Jowett, fue un visitante periódico de Alemania a partir de los años 60, también Haldane, Bosanquet o F. H. Bradley, el que sería el idealista más influyente en Cambridge, que asistió a las clases de Green en Oxford. La dos obras social-reformistas señeras de este idealismo fueron *Ethical Studies* de Bradley (1876) y *Prolegomena to Ethics* de Green (1883). El texto de Bradley fue el más rotundo alegato acerca del individuo que, sin el Todo que la sociedad representa era, literalmente, nada. La reminiscencia cristiana de la vivencia o vinculación a Dios en la comunidad –a la *iglesia*–, junto a la noción de vida ética –*Sittlichkeit*– hegeliana, fundamentaban la idea del Todo del pensamiento en su concepción y aplicación al Todo social y, junto a ello, el Todo moral de la comunidad de la que esos individuos son el predicado del único sujeto posible, el Divino.<sup>31</sup> La filosofía moral del idealismo británico fue intensamente moralista, unificadora de la responsabilidad social común en un cuerpo único.

---

<sup>29</sup> Boucher, D. and Vincent, A. *British idealism. A guide for the perplexed*. Ed. Continuum International Publishing Group. London, 2012. pp. 40 ss.

<sup>30</sup> También es ejemplo de cómo idealismo y empirismo, convivían y debatían mutuamente en la época victoriana. Stirling fue amigo de J. S. Mill y se consideraba el hombre más afortunado por disfrutar de su amistad. En el ensayo que Berlin escribió sobre J. S. Mill, señala brevemente la opinión que Stirling tenía de Mill, (Vid. Berlin, I. "John Stuart Mill y los fines de la vida". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 274. Que corresponde a Berlin, I. "John Stuart Mill and the Ends of Life". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 248).

<sup>31</sup> Bradley, F. H. *Ethical Studies*. Ed. The Bob Merryl Company. New York, 1951. pp. 147 ss.

Expondremos en detalle esta idea en la obra de Green y como intentó, por esta vía, unificar el problema de la participación política del proletariado en el cuerpo social único a través de la idea de la responsabilidad social común, rechazando, por ininteligible, la idea del conflicto de clases.

Ahora bien, desde la perspectiva epistemológica, la obra que más directamente criticaba la arbitrariedad que encontraba al fondo del argumento utilitarista y su justificación de causalismo del mundo externo, incluida la idea de individuo subyacente, fue el texto de Bradley, publicado en 1893, *Appearance and Reality: a metaphysical essay. A sceptical study of the first principles against the dogmatic individualism*. En la base de la interpretación del mundo exterior que Bradley concebía, se ubicaba una lógica monista que rechazaba al psicologismo empírico propio de la observación empírica múltiple e imperfecta, que mostraba la vida sin posibilidad racional que condujera más allá de la desnuda evidencia. De acuerdo con Bradley, este empirismo encallaba en un “**individualismo dogmático**”,<sup>32</sup> característico de cualquier indagación que se orientara hacia los primeros principios del mundo y la realidad. La lógica monista de Bradley exigía una visión en la que las divisiones y la multiplicidad que el empirismo reconoce sean reducidas a mera apariencia de un mundo que es realmente y en verdad indivisible. Las relaciones que las cosas poseen entre sí en este mundo único eran internas: el axioma de las relaciones –propiedades– internas, descrito por la relación sujeto-predicado.<sup>33</sup> Si éste mundo es un *Todo*, no cabe otro planteamiento que rechazar la plausibilidad de las relaciones como algo con existencia real y objetiva. Es decir, el mundo es perfectamente explicable mediante la estructura sujeto-predicado, donde las cosas, y las propiedades de las cosas, son suficientes para describir todo lo que existe sin que para ello sea necesario recurrir a lógicas relacionales del tipo que Russell propugnaría. Bradley quiere descubrir conexiones, no relaciones, puesto que una relación no garantiza verdad, al ser pura apariencia o simple psicologismo en la mente del observador. De este modo, las conexiones o propiedades internas representan una totalidad que contienen términos supuestamente relacionados pero que en realidad son sujetos acerca de los cuales predicamos algo, esto es, propiedades, conexiones. Aunque la explicación idealista admitiera la utilización del lenguaje cotidiano para el cual las relaciones son la forma habitual de su expresión, esto no era más que un inconveniente necesario para la descripción –para la metafísica– de lo que, verdaderamente, acontece en el mundo. En Bradley, esta metafísica viene a afirmar que no hay elementos ni relaciones en el mundo, sólo un *Todo* con propiedades. Si afirmamos la existencia de relaciones independientes, estas nos dirán que, en verdad, a lo único que hacemos alusión es a una parte de ese *Todo*.

El axioma de las relaciones internas tenía, desde luego, consecuencias epistemológicas: conocer algo no será otra cosa que conocer este *Todo*. Era incomprensible que quisiéramos conocer la realidad si no la concebimos como un *Todo*, si no viene asumida como la única *Verdad*, como tarea y ocupación máxima de la misma filosofía. Si esto es así, las condiciones de inteligibilidad que la filosofía bradleyana implica, exigen que esta unidad se mantenga, pues de lo contrario, no se podría garantizar desde su posición el *debe* de esa comprensión del mundo para la cual la filosofía está llamada y tiene

---

<sup>32</sup> Bradley F. H. *Appearance and Reality: a metaphysical essay. A sceptical study of the first principles against the dogmatic individualism*. Ed. Swan Sonnenschein & Co. London, 1893, p. XIII: “**Dogmatic individualism**”. Traducción nuestra.

<sup>33</sup> *Ibidem*. pp. 22 ss.

necesariamente que descubrir. Este es el *debe* que, también, alterará la tradición política liberal del Reino Unido, como expondremos más adelante.

En Oxford, Green orientaba este enfoque epistemológico para criticar la concepción utilitarista del individualismo movido por el interés. Individualismo que transformará valiéndose de la religión como nexo para transformar la metafísica idealista -de Bradley- en metafísica *política* idealista. Lo que venía transformado era el instinto egoísta utilitarista. Los instintos naturales del ser humano debían ser transformados en propósitos y fines establecidos<sup>34</sup> en conexión con el *Todo* idealista. Esto es, el ser humano reconociendo su pertenencia al *Todo* de la realidad, por un lado, pone en claro su participación en la revelación divina que la culmina y, por otro, es parte de todos y cada uno de los individuos. La más directa consecuencia política es que el *Todo*, representado por la comunidad política, desplaza al concepto del individuo como centro del sentido de ciudadanía,<sup>35</sup> transformando el instinto egoísta en vocación moral de los ciudadanos. Aplicada a la organización social, esta idea crea una comunidad organizada alrededor del bien común, que es quién garantiza la inteligibilidad del hecho de ser miembro de una sociedad e imposibilita el permanecer indiferente ante ella.

Con esta operación, Green equiparó su estructura de la acción moral con su concepción de la naturaleza humana. Junto al *postergamiento* del individuo, también se desplazó el centro doctrinal; desde la libertad negativa individual hacia la libertad positiva moral.<sup>36</sup> La libertad negativa, para la explicación causal naturalista de la misma, consistía en satisfacer los más inmediatos instintos e intereses, como respuesta a los impulsos y deseos personales. Con el idealismo la libertad radicaba en realizar acciones justificadas y motivadas: acciones que, justamente, transforman los impulsos al servicio de los fines que uno ha identificado para sí mismo como parte de la comunidad.

El liberalismo británico, a través de este armazón idealista de base metafísica, intentó justificar la existencia de unos fines comunes a toda la sociedad que, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, integrara la ineludible existencia de la clase trabajadora y sus reivindicaciones sociales y políticas. Cualesquiera que fueran las diferencias sociales, debía existir la posibilidad de identificar bienes comunes a toda la comunidad. Pues la idea de comunidad era el *Todo* necesario para que individuo sintiera su pertenencia a la misma y estableciera sus eslabones en este complejo armonioso y -esta es una diferencia del monismo liberal británico con respecto al idealismo continental- abierto en sus medios. Esta interrelación era el contexto dado para la acción moral de los individuos susceptibles de auto realizarse como seres humanos completos y esta era la dirección para su libertad, firme en el reconocimiento mutuo de los individuos como autoconsciencia propia de uno mismo.

Al igual que el del individuo, la transformación de la misión del Estado, dentro de la tradición liberal, era también una necesidad que el Imperio Británico requería para garantizar su continuidad. Esta justificación se construyó en el esplendor de la época

---

<sup>34</sup> Green, T. H. *Prolegomena to Ethics*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1906, p. 12 ss.

<sup>35</sup> Vincent, A. and Plant. A. *Philosophy, Politics and Citizenship: The life and thought of the British Idealist*. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1984. pp. 3 ss.

<sup>36</sup> Cuando en 1958 se desate el debate acerca de la libertad en "Dos Conceptos de libertad", Berlin criticará este intento del idealismo de Green como una de las desviaciones que la nueva situación social de comienzos del siglo XX trajo para la idea de libertad negativa.

victoriana, es decir, en la demostración de las capacidades del Reino Unido como potencia y guía mundial. El poeta Stephen Spender, oxoniano como Berlin y amigo de por vida, relata así el imaginario victoriano de su infancia:

"Crecí en una atmósfera en la que se mezclaban curiosamente el temor y la creencia en el progreso (...) Se habría dicho que yo había nacido en un promontorio afortunado del tiempo, hacia el que conducían los otros tiempos".<sup>37</sup>

Todo el pasado histórico estaba llamado a resolverse en la época victoriana, cristalizando las experiencias de la ciencia y la civilización:

"Era como si el siglo XIX hubiese sido una máquina que absorbe por un extremo una humanidad vestida con ropas raras, sucia, ruda e inmoral, y por el otro sacara hombres modernos con sus trajes utilitarios y sus casas higiénicas, su ardor por las reformas, su aire de haber vencido, gracias a medios mecánicos, económicos y científicos, el pasado colérico, cruel, supersticioso y poético (...) La historia parecía estar colmada y consumada por la respetabilidad inmóvil, el idealismo y la prosperidad material de fines del siglo XIX".<sup>38</sup>

Esta era la responsabilidad moral del Estado, más allá del instrumento proveedor de bienes materiales, justo en dirección a establecer las vías por las cuales todas las clases pudieran identificar el Estado como una creación de la historia misma. Destinado a articular esa comunión ciudadana, como sentido de la acción política. Y ahí residía la tarea de la filosofía, como herramienta de articulación. Ésta, **"no hace sino interpretar sistemáticamente y con total conciencia los poderes que trabajan en la base de la vida espiritual de la humanidad"**.<sup>39</sup> Era la disciplina que demostraba que había una autoconciencia espiritual a la cual los seres humanos están llamados, no como meras partes empíricas del mundo del que son expresión, sino cualitativamente, aun cuando sólo fuera en algún sentido imperfecto.<sup>40</sup> De esta participación autoconsciente e imperfecta se nutrían las fuentes de la moral y la religión, pues esta era para Green la máxima *verdad vital* que Hegel enseñó, aun cuando, en el británico, esta revelación del camino progresivo no estuvo nunca comprometida con la absoluta auto-realización del alemán y sí con un futuro más abierto a la realidad presente en la sociedad y el respeto a los propios intereses.

Este futuro permanecía abierto porque el pasado se explicaba de acuerdo con el perfeccionamiento siempre inacabado de las características estrictamente humanas<sup>41</sup> donde el ciudadano se desarrollaba envuelto en una **"vida en hermandad"**<sup>42</sup> como

---

<sup>37</sup> Spender, S. *Un mundo dentro del mundo*. Ed. Muchnik Editores. Barcelona, 1993. p. 19.

<sup>38</sup> *Ibíd.* pp. 19-20.

<sup>39</sup> Green, T. H. *Collected Works*. Ed. R. L. Nettleship. London, 1885-1888, vol. 3, p. 93: **"Philosophy does but interpret with full consciousness and in system, the powers already working in the spiritual life of mankind"**. Traducción nuestra.

<sup>40</sup> *Ibíd.* pp. 146 ss.

<sup>41</sup> Vincent, A. and Plant. *A Philosophy, Politics and Citizenship: The life and thought of the British Idealist*. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1984. p. 13 ss.

<sup>42</sup> Green, T. H. *Collected Works*. Ed. R. L. Nettleship. London, 1885-1888, vol. 3, p. 221: **"Living for the brethren"**. Traducción nuestra.

esencia que da razón de la razón de Dios y es espíritu del Espíritu de Dios que vive en nuestra vida moral.<sup>43</sup> Toda esta urdimbre era la que debía estructurar la racionalidad completa del individuo-fáctico, para el que el empirismo liberal, sin embargo, no reconocía sino el escepticismo. Y cuya contraprueba, Green la situaba dentro de su pertenencia a un sistema omnicomprensivo, aquel que era la realización abierta de sus propias posibilidades en tanto identificación del *self* de cada ciudadano con el de Dios. O lo que es lo mismo, siendo moral -consciente de su capacidad de auto-realización en la comunidad- el ciudadano reproducía en sí mismo la presencia de Dios.

Este liberalismo idealista influyó en los políticos liberales más relevantes de estos años: Asquith, Milnes, Beveridge o Toynbee. También en la cantera de altos funcionarios egresados de Oxford.<sup>44</sup> Había, pues, un criterio formal para reconocer cuando una determinada política o cierta ley sirve al bien común: allí donde la sociedad reconocía barreras en términos de imposibilidad de reconocerse entre las propias personas, el Estado debía actuar<sup>45</sup> -en lo que un laborista reconocería, desde su ideología, como medidas tendentes a favorecer la igualdad-. Restaurar las medidas por medio de las cuales el bien común es reconocido por el ciudadano como favorecedor del desarrollo individual de su personalidad, pues esta moralidad era el límite para la distribución de bienes reales en la sociedad.

Asimilados ya tales conceptos dentro de la doctrina política liberal, ofrece como resultado lo que el liberal de primera línea política, L. T. Hobhouse, sostenía:

---

<sup>43</sup> Ibídem. pp. 221 ss.

<sup>44</sup> Para la historia de esta influencia, vid. Pugh, M. *The making of Modern British Politics*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1982. Dyson, K. *The State Tradition on Western Europe*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. Brinton, C. *English Political Thought in the 19<sup>th</sup> Century*. Ed. Harper Torchbooks. New York, 1962. Es de notar aquí que Berlin, aun cuando criticó y creó en su propia obra un *corpus* de ideas opuestas, siempre permanecerá en la tradición de la *moral science* -de ahí su respeto hacia Green o su admiración confesa por J. S. Mill -, pues la filosofía moral es responsable de los cambios sustantivos de la acción política humana y así seguirá siendo para Berlin durante toda su vida. En la época Victoriana el desarrollo moral e intelectual se entienden entrelazados como sustento del *man of letters*. Valores como el *character* (Vid. Collini, S. *Public Moralist: Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1991, cap. I. pp. 60-120), que es la base de la formación moral de los ciudadanos durante todo el siglo XIX, o el *altruism*, que se introduce en esta filosofía moral justamente a finales del siglo XIX para asimilar conceptos tales como la propia idea de racionalidad de un sistema. Naturalmente, se trata de las élites educadas en Oxford y Cambridge, en una época especialmente afortunada para ellas, donde este credo era, por expresarlo así, el objetivo que toda nación debe perseguir. Como latencia permanente en los principales *man of letters* británicos, es la idea de la existencia de unas cualidades que definen y dan la figura al tono moral de los gobiernos, algo que en Berlin también podemos seguir como un rastro indeleble de su pertenencia a esta tradición moral, y él entiende también reconocer en el presidente estadounidense Roosevelt durante la segunda guerra mundial. A pesar de la radical alteración producida en este espíritu con la llegada del siglo XX y los vertiginosos cambios de las décadas de entreguerras, este sentimiento de labor consciente que los individuos pueden hacer en su reflexión filosófica, política, histórica o literaria en dirección a esclarecer la propia temporalidad histórica es la base a la que se ciñe la *moral science*, y en el momento que Berlin ingresa en Oxford es evidente que esta pregnancia permanece, siendo Moore, Russell o Austin ejemplos sobresalientes. En los años que ahora estudiamos, el *character* victoriano fue sobrepasado por el *bildung* romántico, como noción más pertinente al idealismo británico y con la que pudo proporcionar mayor recorrido y dar más espacio a la acción voluntaria del individuo, a su capacidad auto-consciente y auto-moldeadora de sí mismo y de la realidad, cuando la complejidad social de esta última desvelaba la insuficiencia de los valores victorianos.

<sup>45</sup> Vincent, A. and Plant, A. *Philosophy, Politics and Citizenship: The life and thought of the British Idealist*. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1984. p. 24 ss.



“El liberalismo es la creencia de que la sociedad puede estar sólidamente fundada en el poder auto director de la personalidad, que solamente sobre este fundamento puede construirse una verdadera comunidad y que construida así, sus cimientos son tan hondos y amplios que no existen limitaciones para la extensión de esta construcción. Entonces, la libertad deviene más que un derecho individual, es una necesidad de la sociedad. No se apoya en la reclamación que tiene el individuo A de no ser molestado por B, sino en el deber de B de tratar a A como ser racional (...) la norma liberal consiste en la aplicación del método racional”.<sup>46</sup>

Es así como se construye el factor fundamental de la visión del Estado como una encarnación de una sociedad moral que representa la mejor adecuación de la filosofía idealista, previa transformación del liberalismo a la política real de la sociedad de masas. Sin embargo, de la autoconsciencia moral de pertenecer a una organización colectiva que debía producir valores comunes, no se seguía, de suyo o automáticamente, para el idealismo liberal, un cambio drástico en la distribución de los bienes de la sociedad.

La idea del bien común personificaba su acercamiento a la difícil realidad de la burguesía y la merma de su, hasta ahora, papel motriz, escorado en favor de los grandes capitales, pero no apuntaba una transformación sustancial de la estructura representativa del Estado para dar cabida plenamente a las masas trabajadoras. A lo sumo, el Estado debía proveer un mínimo de asistencia material, pero siempre en modo secundario, pues el bien moral y la ascendencia ética de la sociedad y el Estado, como representante de la voluntad universal y colectiva, era lo verdaderamente importante. Sin dudar que la doctrina de Green metiera en plano la necesidad imperiosa de realinear el liberalismo con estas ideas, para políticos liberales como H. H. Asquith, A. Acland, E. Grey, L. T. Hobhouse, J. A. Hobson, W. H. Beveridge o R. B. Haldane, la operativa real era la expansión política y estatal a través de la ordenación legislativa, guiada por la creencia de que la nueva realidad social alargaba de por sí el terreno para esa intervención. El mismo Churchill, militante liberal en 1909, consciente de que la realidad social británica de ese momento ponía a prueba su capacidad de integrar ambas problemáticas lo dijo: **“la suerte de los sindicatos está entrelazada con las industrias a las cuales sirven”**.<sup>47</sup> Idea que ejemplifica bien las vicisitudes del liberalismo político y su pervivencia para hacer frente a la sociedad y su deseo de participación, la industrialización, la economía, el asociacionismo apolítico, la organización, la burocracia, la *administración de las cosas* y cómo resituaron los postulados liberales y, con ello, una concepción de la política en general<sup>48</sup> y de la filosofía política liberal en particular.

---

<sup>46</sup> Hobhouse, L. T. *Liberalism*. Ed. Thornton Butterworth. London, 1911, p. 100: **“Liberalism is the belief that society can safely be founded on this self-directing power of personality, that it is only on this foundation that a true community can be built, and that so established its foundations are so deep and so wide that there is no limit that we can place to the extent of the building. Liberty then becomes not so much a right of the individual as a necessity of society. It rest not on the claim of A to be let alone by B, but on the duty of B to treat A as a rational being (...) the rule of liberty is just the application of rational method”**. Traducción nuestra. Para profundizar cómo desde esta posición liberal se enfocaba el desarrollo de las sociedades como la interacción armónica de las instituciones vid. Hobhouse, L. T. *Social development: its nature and conditions*. Ed. George Allen and Unwin. London, 1924.

<sup>47</sup> Churchill, W. “Liberalism and the Social Problem”. En, *Speeches 1906-1909*. Ed. Hodden & Stoughton. London, 1909. p. 73: **“The fortunes of the Trade Unions are interwoven with the industries they serve”**. Traducción nuestra.

<sup>48</sup> Históricamente, el *Liberal Party* de Campbell-Bannerman accedió en 1906 al gobierno, disponiendo de amplia mayoría en la Cámara de los Comunes. Su objetivo era iniciar cuanto antes las reformas sociales.

En síntesis, la progresiva demanda de mayor participación política y derechos sociales por parte de los millones de trabajadores y obreros, en primer lugar, acusó la escasa atención que el liberalismo británico utilitarista había concedido al hecho institucional - al contrario que Alemania-, como síntoma de integración del individuo en favor de la sociedad; en segundo lugar, comprometía la base empírica que siempre había estado en la raíz de su creencia acerca de la naturaleza humana; y, a su vez, afectaba, finalmente, a su idea de libertad individual, que acusó las exigencias correctoras de la misma que planteaba el idealismo filosófico en su núcleo moral. La lectura que se hizo en Oxford del idealismo, ofrecía una alternativa para la cobertura política de la intervención del Estado en estos tres terrenos, considerados hasta entonces poco menos que intocables por el liberalismo clásico y la propia tradición política inglesa. De Hegel emergió la importancia de las instituciones y, en última instancia, del Estado, como tercer elemento junto al individuo y la sociedad. Su gran modelo establecería las relaciones funcionales entre estos tres órdenes y comenzarían a explicar hechos políticos ateniéndose a explicaciones científicas, económicas o sociales. Y a nuestros efectos, la aparición de una estructura institucional burocrática como subsumidora de la dimensión social del individuo, que traerá consigo la idea de una personalidad social superadora de la personalidad individual.

Sin embargo, para el liberalismo, la cuestión no era aumentar el poder del Estado, sino acceder fundada y legítimamente al espacio político que el bien moral común demandaba como campo de la acción política. Este era el modo en el que se incorpora una moral finalista activa a la ética liberal, allí donde se reconocía la capacidad del individuo para llevarla a cabo dentro del bien común. Una moral finalista de este tipo, sólo tenía sentido para el idealismo liberal si estaba racionalmente orientada: principios

---

Entre otras, se restituyó a los sindicatos sus derechos jurídicos - *Trade Disputes Act*- que habían sido delimitados en 1901 y se crearon oficinas de empleo en las grandes ciudades, ocupándose también de los ínfimos salarios de los trabajadores de las pequeñas empresas. El mayor escollo se planteó en la oposición que la Cámara de los Lores, donde tradicionalmente los pares aristocráticos heredaban el escaño y a la cual habían accedido los representantes de las finanzas y las grandes industrias, presentó a las reformas, bloqueando todos los proyectos salvo los de tipo social, recusación que provocaría la reacción popular y de la opinión. El presupuesto de 1907-08 perseguía fiscalmente recaudar impuestos con los que financiar las reformas y, políticamente, redistribuir la renta, pues contemplaba por primera vez la distribución de los impuestos según el patrimonio, gravándose, si bien moderadamente, las grandes fortunas. La reacción de la Cámara de los Lores fue de total oposición, naciendo la disputa acerca del derecho de esta Cámara a bloquear proyectos presentados por los Comunes que contaban con tan alta mayoría. Idéntica situación se vivió en 1909, el presupuesto de Lloyd George, Canciller de Tesoro, desencadenó la furia de los Lores que obviaron un viejo principio constitucional nunca escrito por el cual jamás se habían opuesto a leyes de tipo financiero. Los liberales utilizaron esta situación presentando a la aristocracia como irrespetuosa con la tradición constitucional inglesa y usurpadora del derecho de la Cámara de los Comunes. Las nuevas elecciones ganadas por la mayoría liberal-laborista y nacionalista irlandesa, restringió finalmente el derecho de veto de los Lores - *Parliamentary Bill* de 1911- . El Partido liberal podía seguir presentándose así como adalid de las reformas democráticas. Introdujo en 1911 un sistema orgánico de seguros sociales, inspirándose en el modelo alemán. Las relaciones entre los trabajadores y los empresarios habrían de pasar por unos de sus momentos críticos produciéndose importantes huelgas en los dos años posteriores, por lo que Lloyd George se vio obligado a mediar elaborando nuevos derechos para el sindicalismo que, al cabo, contenía a duras penas la agitación popular que estaba teniendo lugar junto a otra de las situaciones más potencialmente desestabilizantes del momento como era la situación irlandesa (Vid. Freedman, M. *Liberalism divided. A Study in British Political Thought 1914-1939*. Ed. Clarendon Press. Oxford University Press. New York, 1986. pp. 26-40).

morales aplicados a la estructura social. Este fue el objetivo de la legislación liberal de entonces. Green lo expresó con nitidez al señalar el papel subordinado del Estado:

“Mi propósito es considerar la moral como la función o el objeto al que la ley sirve, o por el sistema de derechos y obligaciones que el Estado hace respetar”.<sup>49</sup>

Si la conexión moral-individuo-racional que el nuevo liberalismo de corte idealista quiere establecer fallase, quedaría fatalmente comprometido su intento de armonizar una visión antropológica del individuo liberal distinta a la del liberalismo clásico, por lo que la noción del Estado no podía separarse en modo alguno de la noción de moral y de individuo, pues la idea de una actividad moral del individuo está basada en la idea de un bien común comunitario, respetado –no todavía plenamente representado en la práctica- por el Estado. No olvidemos que el Partido Liberal, desde el Gobierno, hubo de enfrentar doctrinariamente estos problemas filosófico-morales al mismo tiempo que necesitaba una organización estatal que respondiera a las exigencias de la Gran Guerra.<sup>50</sup> En un lado, el Estado podía ser visto como agente comunitarista que la guerra se encargaría de confirmar en su faceta organizativa, capaz de conducir una sociedad hacia fines comunes. En otro, lo anterior era un augurio amenazador y se consideraba que debía permanecer *pasivo* ante la comunidad organizada, como resultado de la contribución de los individuos a su conservación, en aras de preservar su estatus legal, la propiedad y sus libertades privadas. Para estas libertades, las amenazas eran: la expansión del Estado, y su correspondiente aumento del gasto, lo que venía a significar una amenaza para la propiedad; el alargamiento de la concepción individualista ideal hasta terrenos afines al propio socialismo, sin que estuviera clara esta mezcla conceptual y sus contradicciones, esto es, el venir a menos de la noción de egoísmo mediante connotaciones negativas y perjudiciales a la sociedad en detrimento de su capacidad de elaborar formas de dependencia mutua con la sociedad. La dificultad de asimilar este complejísimo entramado, redujo al Partido Liberal a la mínima expresión parlamentaria en las elecciones de 1929. Si se inclinaba por un liberalismo radical, su orientación es la de los pequeños propietarios que optaron por el Partido Laborista. Si se inclinaban por su base social altoburguesa asentada en la economía del Imperio,<sup>51</sup> estos elegirán al Partido Conservador.

---

<sup>49</sup>Green, T. H. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ed. Longmans. London, 1963. p. 27: **“My purpose is to consider the moral function or object served by law, or by the system of rights and obligations which the state enforces”**. Traducción nuestra.

<sup>50</sup> El desconcierto del liberalismo gobernante ante la configuración de la sociedad de masas propició un acrecentamiento del papel del Estado que se orientó a la conservación y acrecentamiento del imperio, dejando abierta y sin referencia viable las dudas que el mantenimiento de derechos individuales presentaba frente a las exigencias de la producción, fiando la relación capitalismo/desarrollo a la propia permeabilidad de estos mismos procesos democráticos en la propia organización industrial, tal y como, en su perspectiva, la democracia representativa de partidos había resuelto políticamente el problema de la división social en clases.

<sup>51</sup> Además de los motivos económicos, también fue en la encrucijada de los nacionalismos que el capitalismo moderno empezó a desarrollar rasgos imperialistas, cuando las capas sociales que alcanzaron su cenit con la sociedad industrial pasaron a primer plano de la mano de concepciones vitalistas que asentaban la grandeza de las naciones en la actividad que desarrollaban. Bajo la dirección de Lord Rosebery se formó hacia 1890 un imperialismo liberal que rompió abiertamente con las tradiciones menos intervencionistas del liberal Gladstone, subrayando los factores emocionales de la superioridad y de la unión de la nación británica en la metrópoli y en ultramar. La idea imperialista constituía un elemento extraño dentro de la ideología liberal clásica y durante la lucha en pro o contra el imperialismo

La burguesía liberal estaba perdiendo las referencias que hasta entonces había utilizado para realizar el cálculo racional de sus operaciones económicas, con la consiguiente pérdida, también para el liberalismo, de su estabilidad económica y política tradicional. El mundo *natural* de la sociedad civil liberal, que se autoconserva y permanece en el ámbito antropológico de la satisfacción de necesidades, en el que el liberalismo empirista británico había vivido hasta décadas atrás, fue fuertemente sacudido al final de la época victoriana. La socialización se externalizaba al Estado, que se convertía en garante de la condición de sujeto de derechos socialmente considerado en dirección a la **“total realización de las capacidades del alma humana, por lo que el Estado actúa conforme a objetivos comunes y bajo los mismos fundamentos”**.<sup>52</sup> El criterio factible para que el liberalismo legislara de acuerdo con las exigencias de la nueva época industrial de masas, no estaba, sin embargo, siendo capaz de cerrar la vía psicológica, lógica, económica o filosófica que impidiera traspasar este límite, en aras de evitar envolverse en el ejercicio de una racionalidad universal, olvidando, además, el sustrato irracional implícito en toda conducta humana que el escepticismo humeano nunca dejó de lado.

Idealistas, socialistas y marxistas dan un giro radical a esta concepción enfocando al individuo como alguien cuya cuestión básica es decidir cómo adaptarse a las circunstancias sociales y económicas. El individuo liberal idealista, aun positivizado, al menos mantenía su posición como eje insustituible del orden social, aquellas doctrinas, concibiendo a la propia sociedad como un nexo de grupos, ya siquiera percibían individuos. El idealismo, y su romanticismo de fondo, explotaban mucho más que el empirismo la nueva interpretación del individuo como alguien generador de deseos humanos –del que Coleridge, Disraeli o Carlyle fueron ejemplos– y, en consecuencia, poseedor de una razón capaz de *sentido social*. En la práctica, el liberal-idealismo dio entrada al individualismo en el debate acerca del Estado mediante un alargamiento de aquel hasta compartir los objetivos de este, intentado la creación de una **“verdadera filosofía social”**.<sup>53</sup> Desde la idea original de que el Estado servía básicamente para restringir la libertad de los individuos sólo a fin de evitar que alguien pudiera dañar a otros<sup>54</sup> se llega a la identificación del individuo<sup>55</sup> con conceptos que hasta entonces

---

los bandos liberales se multiplicaron. En Alemania, la doctrina del estado nacional fuerte formulada por H. von Treitschke había preparado al liberalismo para el giro hacia una política expansionista apoyada por una fuerte potencia militar. Entrando en acción ambiciosos programas de construcción naval donde la capacidad de dominio marino marcaba la diferencia como potencia europea. Hombres como Hobhouse y Hobson en Inglaterra y F. Naumann y T. Barth en Alemania, propugnaron la apertura del liberalismo hacia la izquierda. La vieja idea del *laissez-faire* debía cambiarse por un programa de reformas político-sociales, adaptando el principio liberal de libertad individual a las exigencias de una sociedad de masas en la era industrial, justo para atraer a amplias capas de esta población. En realidad, el temor de la burguesía imperialista operaba en sentido contrario, el exceso de democracia podía conducir al terror de las masas.

<sup>52</sup> Green, T. H. *Prolegomena to Ethics*. Ed. A. C. Bradley, Clarendon Press. Oxford, 1906. p. 237: **“Full realization of the capabilities of the human soul, so the State acted according to common purposes on the same foundation”**. Traducción nuestra.

<sup>53</sup> Bosanquet, B. *The Philosophical Theory of the State*. Ed. Batoche Books. Ontario, 2001. Preface: **“The present work is an attempt to express what I take to be the fundamental ideas of a true social philosophy”**. Traducción nuestra.

<sup>54</sup> Collini, S. *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1915*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1979. pp. 17 ss. Para un ejemplo divulgativo de este debate en la filosofía política de aquel momento vid. Mc Kechnie, W. S. *The State and the individual: An introduction to Political Science with special reference to socialist and individualistic theories*. Ed Maclehouse and Sons. Glasgow, 1896.

habían estado separados en el pensamiento político inglés. Como se aprecia con el liberal-idealismo de Bosanquet -recordemos- discípulo de Green:

“La distinción entre el individuo, por una parte, y el conjunto social o político por otro, no es relevante para la cuestión de dónde hay que buscar el ‘fin’ del hombre en la sociedad. Las concepciones de la sociedad y el individuo son conceptos correlativos hasta la médula; a cualquier nivel, si tomamos uno, estamos obligados a interpretar el otro en el mismo nivel; de modo que, distinguir un elemento de otro como superior o inferior, o como medios para un fin, deviene una contradicción en los términos (...) Mientras que, si no fijamos ningún límite a la individualidad, aceptándolo como un fin que puede envolver cualquier grado de auto-integridad y, por tanto, de completitud, nos encontramos con la comprensión de las cosas y el contenido con el que está verdaderamente hecha la unidad social”.<sup>56</sup>

Así se igualaba la libertad con la ley y se consagraba el Estado como la forma política de la convivencia por antonomasia, como la fórmula misma de la asociación humana.<sup>57</sup> La respuesta política del liberal Hobhouse en su *The Metaphysical Theory of the State*, publicada en 1918, recién terminada la primera guerra mundial, fue la crítica directa a la visión de Green-Bosanquet:

“Cuando el Estado se configura como una entidad superior e indiferente a sus componentes individuales se convierte en un falso dios, y su culto es una

---

<sup>55</sup> La referencia de estas críticas es la obra de liberales más agudamente progresista como Hobson o Hobhouse; especialmente este último, que en 1918 publicó *The Metaphysical Theory of the State*, y donde están formuladas muy claramente las acusaciones a la infiltración de las ideas alemanas y *hegelianas* del Estado y el individuo junto a las influencias que estaban ejerciendo en las ideas predominantes en la política británica del periodo. Bosanquet estaba fuertemente influido por Green, Hobhouse, reconocía la extensión idealista y el origen de su necesidad, pero mantenía firme su oposición a cualquier concepción del Estado cuyo fin fuera la felicidad humana u otros objetivos *más altos*, metafísicos, alejados de la vida diaria de los individuos. representante del de finales del XIX y de la influencia que la visión institucional del idealismo tuvo en el mismo. El libro de Hobhouse es una crítica al anteriormente escrito por Bosanquet, titulado *The Philosophical Theory of the State* y un intento de equilibrar la relación entre el individuo, la sociedad y el Estado en torno a la recuperación de la idea de finalidad moral para el individuo (Vid. Collini, S. “Hobhouse, Bosanquet and the State”. En, “Past and Present Review”, 72 (1976) pp. 86-111.

<sup>56</sup> Bosanquet, B. *The Philosophical Theory of the State*. Ed. Batoche Books. Ontario, 2001. pp. 120-121: **“The distinction between the individual on the one hand, and the social or political whole on the other, is not relevant to the question where the “end” of man in Society is to be sought. For the conceptions of Society and the Individual are correlative conceptions through and through; at whatever level, therefore, we take the one, we are bound to construe the other as at the same level; so that, to distinguish the one element from the other as superior from inferior, or as means from end, becomes a contradiction in terms (...) While, if we set no limit to individuality, accepting it as an end which may involve any degree of self-completeness and therefore of comprehensiveness, we find it to be actually one with, to consist in, a realisation of the stuff and content of which social unity is made”**. Traducción nuestra.

<sup>57</sup> Aunque no lo abordamos aquí, es necesario reseñar, al menos, que el liberal-idealismo de Green tuvo posiciones críticas frontales, también en Oxford, como fue la de H. Sidgwick, para el cual, el Estado tiene como objetivo asegurar que cada adulto pueda buscar por sí mismo su propio camino, adaptando al mundo material sus propios deseos y necesidades y estableciendo relaciones con otros seres humanos. El Estado asegura al individuo frente al daño y las pérdidas que la acción de otros individuos puedan causar, defendiendo la generalización psicológica de que el individuo es capaz de proveer su propio bienestar mejor que el gobierno y la generalización sociológica de que el bienestar común es igualmente promovido por individuos que promueven con inteligencia su interés privado (Vid. Sidgwick, H. *The Elements of Politics*. Ed. Macmillan and Co. London, 1891. p. 139).

desoladora abominación (...) la moralidad política no es una súper-moral, dejando de lado las obligaciones ordinarias. Es una moralidad amplia y definida”.<sup>58</sup>

En todo caso, ahora, la dimensión social del individuo exigía la intervención del Estado, en tanto que no era factible ni posible que este se mantuviera al margen de esta suerte de intencionalidad universal humana basada en el meliorativismo del mejor modo de vida para el mayor número posible. El impacto religioso era también palpable, el Estado, encarnación misma de la eticidad, el lugar donde el individuo conquista su libertad, y el medio entre la universalidad de la religión y la singularidad de los intereses, se transformó en la segunda naturaleza del ser humano, la secularización de la religión a través de la idealización del Estado. Fue aquí donde la libertad positiva ocupó el campo de la significación de la libertad misma, la individualidad vino consumada y se esfumó su contrapeso real en favor del ente ideal. La obligación política –la obediencia-, dado que no era racional rechazar la aportación reguladora y distribuidora del Estado, era así formulada en la transformación metafísica del principio de la realidad indivisible de Bradley, en favor de su versión política, esto es, la comunidad social. Es decir, se otorgaba realidad y voluntad real a la sociedad y se la entendía como un antropomorfismo, como una abstracción personificada, donde la consecuencia más crítica y aguda era la pérdida de límites claros entre la institución estatal y, no ya la libertad, sino la propia dimensión política del individuo.<sup>59</sup> Donde –dirá Berlin- **“el individuo, según algunos, se había convertido en la víctima y, según otros, había llegado a su apoteosis”**<sup>60</sup> y se debatía acerca de los límites ante los cuales se deshace la idea de la libertad como –de nuevo Berlin- **“característica y aspiración fundamental de los seres humanos”**,<sup>61</sup> quedando afectada con ello toda la visión antropológica del individuo situada en la base misma del liberalismo, raíz histórica del problema que el mismo Berlin vivió, a la luz de las transformaciones sociales que experimentó desde 1917, y que dará razón del largo empeño arquitectónico que recorrerá su obra y su doctrina: la reconstrucción de la inteligibilidad del individuo libre acorde con un modelo pluralista para nuestra época.

Planteado hasta aquí y de este modo, el alcance de la conjunción filosófico política del idealismo liberal, junto al impacto drástico que la idea del individuo liberal clásico acusó, ha supuesto para nuestra investigación un requisito indispensable para comprender la situación histórica de partida, a comienzos del siglo XX, de nuestro autor, el cual, creciendo en este escenario histórico, se retrotraerá posteriormente hasta el siglo XVIII en busca de los orígenes conceptuales de esta misma situación. Este que

---

<sup>58</sup> Hobhouse. L. T. *The Metaphysical Theory of the State*. Ed. Batoche Books. Ontario, 1999. pp. 105-106: **“When the state is set up as an entity superior and indifferent to component individuals it becomes a false god, and its worship the abomination of desolation (...) Political morality is not super-morality, setting ordinary obligations aside. It is morality extended and defined”**. Traducción nuestra.

<sup>59</sup> Para el planteamiento concreto de este punto a finales del siglo XIX en el Reino Unido, vid., Nicholls, D. “Positive liberty, 1880-1914” *American Political Science Review* LVI. 1962, pp. 114-28. Weinstein, W. L. “The concept of liberty in nineteenth century. English political thought”. *Political Studies*, XIII. 1965, pp. 145-62.

<sup>60</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 245. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 219: **“The individual was seen by some as the victim of, by others as rising to his apotheosis”**.

<sup>61</sup> *Ibidem*. p. 272. [p. 246: **“Some of the most fundamental characteristics and aspirations of human beings”**].

acabamos de introducir era, en efecto, el núcleo filosófico-político fundamental de la expresión berliniana acerca de su *educación hegeliana inglesa*, ante la cual se rebelaría gracias a los fundamentos del debate lógico-filosófico del realismo y el positivismo. Corresponde por ello, ahora, exponer la crítica que el realismo analítico liderado por Moore y Russell realizaría al idealismo aquí presentado para completar así el antecedente filosófico y político berliniano en el cual se hallaría posteriormente inmerso.

## 1.2. REALISMO ANALÍTICO Y EMPIRISMO LÓGICO: LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO EXTERNO.

Los contenidos filosófico-políticos de la expresión *realista oxoniano*, citada por Berlin, fue la doctrina a la que se *convertiría* por su propia cuenta y riesgo, fuera del programa oficial de los contenidos que impartía ya como joven profesor de Oxford, cuando tiene noticia de cómo dos alumnos de Bradley –Russell y Moore- comenzaron a rebatir las ideas de su maestro. Moore representa para Berlin el primer contacto a fondo con los nuevos caminos abiertos por el realismo analítico en Cambridge. Según Ignatieff, fue en 1930 cuando lee *Principia Ethica*, haciéndolo, como decimos, de *motu proprio* – “**me han influido libros más que personas (...) y mis contemporáneos antes que los seniors**”<sup>62</sup> al “**no figurar en ningún programa de estudios**”<sup>63</sup> oxoniano. Es a partir de aquí que comienza también su estudio de la obra de Russell. Como éste dijo, fue su compañero Moore quien tomó la iniciativa en Cambridge, fue quien encabezó la revuelta:

"Durante 1898 diversas cosas motivaron mi abandono de Kant y Hegel. Leí la *Gran lógica* de Hegel y pensé, como aún pienso, que todo lo que dice sobre matemáticas es un confuso sin sentido. Llegué a dejar de creer en los argumentos de Bradley contra las relaciones y a desconfiar de las bases lógicas del monismo. Me disgustaba la subjetividad de la *Estética Trascendental*. Pero tales motivos habrían surtido efecto más lentamente de lo que lo hicieron de no haber sido por la influencia de Moore. Él había pasado también por una fase hegeliana, pero más breve que la mía. Tomó el liderazgo de la rebelión y yo le seguí, con un sentimiento de emancipación. Bradley argumentaba que todo lo que cree el sentido común es mera apariencias; nosotros giramos al extremo opuesto y pensamos que *todo* lo que el sentido común, libre de influencias filosóficas o teológicas, supone es real (...) Las matemáticas podían ya ser completamente verdaderas y no simplemente un estadio de la dialéctica".<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Berlin, I. *Conversations with Henry Brandon*. Ed. A. Deutsch. London, 1966. p. 35: "**Books more than persons (...) And contemporaries more than seniors**". Traducción nuestra.

<sup>63</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 74.

<sup>64</sup> Russell, B. "Mi desarrollo mental". En, Rodríguez Consuegra, F. (ed.). *Bertrand Russell. Análisis Filosófico*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999. p. 54.

En 1903, Moore publicó *Refutación del idealismo*, señalando el comienzo de la ruptura. En el mismo año, 1903, Russell editaría *The princips of Mathematics*,<sup>65</sup> donde, a través de un planteamiento abierto de la construcción del método matemático en torno a la caracterización de sus fundamentos, -según Frege había, previamente, propuesto- al método matemático se le comenzó a exigir que los enunciados que se utilizaran sin ser probados, fueran declarados explícitamente como tales, para que fuera evidente sobre qué descansaba la construcción lógica entera.<sup>66</sup> Es decir, Russell y Frege exigían la total clarificación y mención de los métodos de deducción e inferencia que se empleaban en la lógica. Lo cual, como es comprensible, era hartó problemático para Bradley, que había concebido *toda* la realidad como un estado de la mente, al completo, y una operación como la que Frege y Russell exigían, era volver a *trocear* la realidad, pero esta vez, no como exigencia del empirismo, sino como requisito previo de la nueva fundamentación de la lógica matemática. A la vista del idealismo de Bradley, el realismo ingenuo de Moore o el realismo analítico de Russell, tenían que partir de cero. Como Dummett expuso acerca de este nuevo comienzo filosófico en el *Prefacio* de la edición italiana de su texto sobre Frege, *Frege. Philosophy of Language*:

"Si fuera posible dar una explicación filosófica sobre qué significa tener un pensamiento sin hacer referencia a nuestros medios para expresar tal pensamiento, la filosofía del lenguaje no ocuparía ningún papel central en la filosofía (...) es decir, ¿si tuviésemos una explicación autónoma del pensamiento sería posible referirse a esta para explicar cómo los pensamientos pueden venir expresados lingüísticamente? esto es, ¿en la explicación de cómo funciona el lenguaje *haríamos uso* de una explicación prioritaria y anterior acerca de lo que sea tener pensamientos que expresamos con palabras? Una respuesta negativa a esta segunda pregunta, en todas sus formas, podemos decir que es el principio general de la filosofía analítica (...) Lo que viene refutado como ilusorio es que, si tuviésemos una explicación de ese tipo podríamos usarla para explicar cómo funciona el lenguaje. Sin embargo, una teoría del significado -una explicación de aquello en lo que consiste el poder expresivo que hay en el lenguaje- debe partir de cero: no puede pretender que la noción de pensamiento expresado le sea dada anticipadamente, sino que ella misma debe incorporar una explicación de aquello que constituye la expresión de un pensamiento hecha a través de la emisión lingüística (...) Si esto es correcto, una filosofía del lenguaje adecuada comprenderá al mismo tiempo una filosofía del pensamiento".<sup>67</sup>

<sup>65</sup> En 1908, este libro de Russell llegó a manos del, por entonces, estudiante de ingeniería en Manchester, Ludwig Wittgenstein, quien lo estudió durante dos años. En 1911, el vienés se desplazó a Jena para encontrarse con Frege, meses después, siguiendo las indicaciones de Frege, entraría en contacto con Russell, obteniendo su primera beca para estudiar en Cambridge (Vid. Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994. pp. 46, 50).

<sup>66</sup> Frege, G. "Prólogo a Las Leyes Fundamentales de la Aritmética". En, Frege, G. *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973. p. 123.

<sup>67</sup> Dummett, M. *Filosofia dell linguaggio. Saggio su Frege*. Ed. Marietti. Casale Monferrato, 1983. p.xviii-xviii: "Se è possibile dare una spiegazione filosofica di cosa vuol dire avere un pensiero con un dato contenuto senza fare appello ai nostri mezzi per esprimere tale pensiero, la filosofia del linguaggio non sembrerebbe occupare alcun posto centrale nella filosofia come un tutto (...) se avessimo una spiegazione filosofica autonoma dal pensiero, sarebbe possibile richiamarsi a essa per spiegare come i pensieri possano venire espressi lingüisticamente? Cioè, nello spiegare come funziona il linguaggio potremmo *fare uso* di una spiegazione prioritaria di cosa è avere i pensieri che esprimiamo in parole? (...) possiamo designare come principio fondamentale della filosofia analitica, in tutte le sue forme, una risposta negativa alla seconda



La afirmación de que la aritmética<sup>68</sup> descansaba sobre la lógica, no estaría suficientemente probada en tanto que sus premisas no fueran descompuestas en pasos lógicos simples, momento en el que **“podremos estar convencidos de que en la base no hay sino lógica”**,<sup>69</sup> pues la cuestión acerca de la verdad de una ley lógica sólo podía ser contestada mediante reducción a otra ley lógica. Este era el crucial trabajo de la lógica matemática de Frege. A través del análisis sintáctico, ofrecía soporte al análisis semántico, al análisis del significado. Al hecho de que, si, desde la autonomía del análisis lógico, pretendemos establecer el significado exacto de una palabra, lo decisivo era poseer un modelo que explicara cómo funciona el lenguaje. Es decir, Frege, también Russell o Wittgenstein, recalaron en el lenguaje como resultado de sus investigaciones lógico-matemáticas, pues el lenguaje era el modo en el cual venía dada la referencia a quien comprendiera una expresión. Hasta no haber alcanzado una explicación axiomática, un análisis del significado de las expresiones que utilizamos en la lógica, no era posible plantear asuntos relacionados con la verdad y Frege **“fue el primero –al menos de Platón en adelante- que estableció una neta separación entre análisis y significado y, después, qué cosa sea verdad y cuáles son nuestros fundamentos para aceptarla”**.<sup>70</sup> Russell intentará esta demostración de la existencia de las relaciones externas entre términos como indispensable garantía de la independencia de las matemáticas respecto de la mente -que su profesor Bradley, negaba-, como así analizaremos de inmediato, pero solo después de exponer la primera parte de las ideas de Moore, que fue el verdadero iniciador de la revuelta realista contra el idealismo.

### 1.2.1. EL REALISMO INGENUO DE MOORE.

Moore, desde el mismo inicio de *Refutación del idealismo*, y como correspondía al título de su texto, atacó la idea de realidad bradleana en la que todo estaba indisolublemente ligado entre sí como realidad espiritual.<sup>71</sup> Sin embargo, desde su perspectiva analítica, había lugar para un método que se orientara al contrario, al examen aislado de los

---

domanda (...) Quello che viene rifiutato come illusorio è la supposizione che, se avessimo una spiegazione del genere, potremmo usarla nello spiegare come funziona il linguaggio. Invece una teoria del significato – una spiegazione di ciò in cui consiste il potere espressivo che ha il linguaggio- deve partire da zero: non può prendere come data in anticipo la nozione di pensiero espresso, ma deve essa stessa incorporare una spiegazione de ciò che costituisce l'espressione di un pensiero fatta da un'emissione lingüistica (...) Se questo è corretto, allora una filosofia del linguaggio adeguata comprenderà allo stesso tempo una filosofia del pensiero”. Traducción nuestra. Cursiva en el original.

<sup>68</sup> Tanto Frege como Russell creen, al contrario que Kant, que las matemáticas pueden derivarse de la lógica, esto es, que los fundamentos de las matemáticas pueden hallarse en unos pocos y simples principios lógicos. En juego estaba el considerar a las matemáticas como apariencia basada en la intuición que el ser humano tiene del espacio y el tiempo -Kant- o, como Russell sostenía, considerarlas como conocimiento objetivo, existente en el mundo externo.

<sup>69</sup> Frege, G. “Prólogo a Las Leyes Fundamentales de la Aritmética”. En, Frege, G. *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973. p. 125.

<sup>70</sup> Dummett, M. *Filosofía del lenguaje. Saggio su Frege*. Ed. Marietti. Casale Monferrato, 1983. p. 19: **“Frege fu il primo –almeno da Platone in poi- a fare una netta separazione tra questo compito e quello successivo di stabilire cosa è vero e quali sono i nostri fondamenti per accettarlo”**. Traducción nuestra.

<sup>71</sup> Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991, p. 9.

conceptos y las ideas. Para que tal método fuera efectivo, se propuso demostrar que el error capital y determinante de Bradley se hallaba en que había subsumido razones distintas bajo una misma categoría lógica. Sin reparar en una diferencia fundamental desde el punto de vista de su nuevo método: la diferencia entre formas gramaticales, que pueden ser idénticas, y formas lógicas que, como Frege propuso, exigían distinguirse cuidadosamente para no incurrir en las trampas del lenguaje, de las que la filosofía se tenía que ocupar especialmente, justamente como él lo estaba haciendo al atender a las falacias implícitas en el idealismo.

La pieza clave de la demostración de la existencia del mundo externo, capaz de ser demostrado como independiente de la conexión mental, radicaba en establecer la distinción entre objeto físico y el dato sensorial *-sense-data-*, que servía para que el observador pudiera percibir mentalmente el objeto físico. Es decir, en el, por expresarlo así, umbral físico-mental del tránsito entre la realidad externa e interna. Donde mente, objeto y la percepción que los sentidos tienen de ese objeto, en la concepción empírica, se mantenía estrictamente separada. Evidentemente, esta distinción, entre objeto físico y dato sensorial, el idealismo la concebía como un Todo, resolviendo la realidad en el universo espiritual antes aludido y donde objeto y *sense-data* eran atributos, predicados, de la conexión mental. Todo objeto lo era porque era percibido en ese todo mental, su ser, su ser considerado *real* en tanto objeto mental, dependía estrictamente de la conexión que la unidad espiritual garantizaba para todo el universo. Esta operación idealista se sostenía en la afirmación *esse est percipi -ser es ser percibido-*. Moore, centrándose en el análisis de esta fundamental proposición, afirmó que los idealistas se equivocaban al examinar la proposición *esse est percipi*, donde *ser percibido*, desde la perspectiva idealista, debía ser interpretado como *ser experimentado*. Es decir, que los idealistas debían querer decir que *esse* y *percipi* eran lógicamente independientes –que una cosa era *ser* y otra *ser percibido*– pero que estaban conectados necesariamente. En otras palabras, que si algo existía en el mundo, ese algo tenía que ser experimentado, siendo esta condición indispensable para afirmar que ese algo existía. De lo que se seguía que, si no se experimentaba, no existía.

Para refutarlo, Moore rompió el vínculo idealista entre *esse* y *percipi* y estableció una distinción entre un objeto y la conciencia que de él se tiene, entre el objeto y su percepción, en modo que no se pueda decir que la existencia de algo es igual a la sensación que de ello tenemos. **“porque lo que yo voy a intentar mostrar es que lo que hace real a una cosa no es posible que sea su presencia como un aspecto inseparable de una experiencia sintiente”**.<sup>72</sup> Este intento, suponía refutar la argumentación lógica que Berkeley había sostenido, dos siglos atrás, para demostrar la identidad entre *esse* y *percipi*. La conocida afirmación epistemológica del obispo irlandés significa establecer la indisolubilidad del vínculo existente entre ser y ser percibido, so pena de caer en la, para Berkeley, contradicción de afirmar que existen objetos al margen de su posibilidad de ser percibidos, lo cual es, para él **“algo absolutamente ininteligible”**.<sup>73</sup> *Ser es ser percibido* quiere afirmar, entonces, que no hay modo de tener una idea de un objeto independientemente del objeto mismo, de aquí que sea preciso negar la existencia de objetos físicos independientemente de los contenidos de la percepción y afirmar la identidad entre *esse* y *percipi*. Ambos, objeto y percepción, son inseparables, con lo que

---

<sup>72</sup> Ibídem. p. 16.

<sup>73</sup> Berkeley, G. *Tratado sobre el conocimiento humano*. Ed. Espasa Calpe Argentina. Buenos Aires, 1948. p. 140.

el objeto se convierte en una colección de percepciones. No habiendo manera, en consecuencia, de que los objetos **“tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben”**.<sup>74</sup> Desde la perspectiva idealista, este enfoque era correcto: los contenidos de la existencia agotaban el ser, eran la experiencia completa y ordenada del Espíritu. El idealismo de Berkeley ofrecía una explicación bien trabada para exponer la experiencia como vía de conocimiento<sup>75</sup> a condición, claro está, que entendamos esta aprehensión de los objetos como actividad del Espíritu, del que depende íntegramente la posibilidad de percibir internamente los objetos. Pero el argumento lógico resultaba impecable, su valor residía en que Berkeley **“no niega que los *sense-data* que recibimos comúnmente como signos de la existencia de la mesa, sean realmente signos de la existencia de algo independiente de nosotros, pero sí que este algo sea no mental”**.<sup>76</sup> Moore se propuso deshacer esta identificación entre las cosas y lo mental, que situaba la causalidad de la existencia del mundo externo en esa actividad intelectual, como un error de quien ha confundido la pregunta acerca de si podemos conocer algún objeto cuya realidad no sea parte de nuestra mente, con la muy distinta pregunta acerca de si podemos conocer algún objeto aun cuando no lo estemos percibiendo. La falacia de Berkeley reducía la segunda pregunta a la primera, al considerar que un objeto que existiera cuando la mente no lo estuviera percibiendo sería un objeto distinto de la percepción, que en su doctrina se trataría de un objeto imposible de conocer, puesto que el eje axial de su causalismo reside sobre la percepción mental, no sobre los objetos, ya que estos desaparecen en cuanto dejan de ser percibidos, razón por la cual no era concebible para Berkeley fundamentar nada en algo tan volátil y que no perdura, que desaparece en cuanto deja de mirarse,<sup>77</sup> y cuya contradicción repugna al entendimiento. Es decir, según Moore, el idealista estaba considerando **“la relación entre el sujeto y el objeto en la experiencia porque piensan que es una verdad analítica”**.<sup>78</sup>

Frente a todo lo anterior, Moore, afirmó que existían, por un lado, actos de conciencia y, por otro lado, objetos relacionados con esos actos de conciencia –lo cual no negaba Berkeley-, siendo ambas operaciones distintas una de otra –que sí negaba Berkeley-. Es decir, eran distintos tipos de oraciones. Una era *Pienso que P* y, otra, *Percibo P*. La primera de estas oraciones era la traslación al lenguaje de Moore del universalismo que se exigía al realismo. *Pienso que P* es, *Pienso que pienso*, el fregeano *pienso que tengo un pensamiento*, lo que implica que en la conciencia existen multitud de entidades que son susceptibles de corresponder con todo el contenido del universo y; por otro lado, *Percibo P* son los objetos singulares, los resultantes de aplicar el *Pienso que P* a objetos concretos. Esta era la doble vía del contenido de las sensaciones para Moore: la conciencia y los objetos. Y estos siendo aquello en lo que la conciencia difiere,<sup>79</sup> pues el mero hecho de tener esta sensación ya implica estar fuera del círculo de nuestras propias ideas y sensaciones.

Una vez criticada la conexión idealista, Moore ya tenía la resultante de esa crítica –conciencia y objetos independientes y relacionados- pero todavía le restaba aportar una

<sup>74</sup> Ibídem. p. 140.

<sup>75</sup> Cassirer, E. *El problema del conocimiento II*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1993, p. 255.

<sup>76</sup> Russell, B. *Los Problemas de la Filosofía*. Ed. Labor. Barcelona, 1991. p. 19.

<sup>77</sup> Berkeley, G. *Tratado sobre el conocimiento humano*. Ed. Espasa Calpe Argentina. Buenos Aires, 1948. pp. 140 ss.

<sup>78</sup> Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991, p. 21.

<sup>79</sup> Putnam, R. A. *Perception: from Moore to Austin*. Ed. Routledge. New York, 1998. pp. 183 ss.

argumentación válida, hasta sus últimas premisas, que demostrase la existencia de los objetos externos. Comenzó entonces su nueva búsqueda analizando las proposiciones más comunes y ordinarias que expresan conocimiento de los objetos materiales. Sus ejemplos de proposiciones tales son muy conocidos, por ejemplo: *veo una mano* o *existe ahí una mano humana*. Estaba ante el hecho de que *existe una mano* era, para Moore, la prueba última de la existencia de objetos materiales.<sup>80</sup> Miraba la mano y afirmaba que existía y tenía que ser un objeto independiente de su concepto, como garantía de que, si dejaba de mirar, la mano seguía *estando ahí* y no *había desaparecido*. Su análisis llegaba, así, a la proposición más simple, básica, elemental y, en su opinión, no analizable. Podemos *comprender su significado*, una vez deshecho el hechizo idealista y afirmar que:

“Me percaté tan directamente de la existencia de cosas materiales en el espacio como de mis propias sensaciones. Y aquello de lo que me percaté a propósito de cada una de estas cosas es exactamente lo mismo: que en un caso la cosa material y en el otro mi sensación existen realmente”.<sup>81</sup>

La existencia separada y la *comprensión de lo que significaba* ese percatarse, el poder *ver* lo que la proposición afirma quedaba para Moore como una verdad autoevidente sustentada en el análisis que llevó a cabo y la oración que lo expresaba. Ahora bien, distinta cuestión era si, además de afirmar que se *comprende* la proposición, se afirma que *sabemos qué quiere decir*. Esta afirmación, este *una cosa es comprender y otra saber*, o lo que es lo mismo, *comprender pero no saber* que *existe una mano* y no poder ir más allá puesto que no había más allá sobre lo que ir analíticamente, supuso para el cambrigense un sin fin de problemas a la hora de exponer argumentos convincentes para poder decir lo que dice y armar un nexo causal válido entre la percepción y la realidad externa. Moore nunca ocultó estas dificultades, antes aún, entendía que estaban en consonancia con el método realista, que pregunta primero por cómo estamos formulando las preguntas que hacemos en dirección a responder o abordar problemas filosóficos -especialmente éticos- y a comprobar si realmente estamos preguntando lo que queremos preguntar y no, por contra, contribuyendo a la confusión sobre el tema en cuestión. En 1925, Moore formulaba así el problema que puso en claro en 1903:

"Una expresión como 'la tierra ha existido durante muchos años' es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos. Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si *entendemos* su significado, cosa que realmente nos ocurre a todos con el problema de si *sabemos* que quiere decir, en el sentido de ser capaz de hacer un análisis correcto de su significado. El problema de cual sea el análisis correcto de la proposición (...) Es, me parece a mí, un problema que plantea graves dificultades que nadie sabe cómo resolver".<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991, pp. 32 ss.

<sup>81</sup> *Ibídem*. pp. 37-38.

<sup>82</sup> Moore, G. E. "Defensa del sentido común". En, *La concepción analítica de la filosofía*. Muguerza, J. (ed.). Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981. p. 257.

Retengamos esta distinción de Moore entre *entender* el significado de una expresión y *saber* analizarla, entre *entender* y *saber/conocer*, pues reaparecerá en Berlin, en 1937, como la confusión entre tipos de conocimiento diferentes aplicados a la realidad y, también, en 1953, como su ya madura vinculación a la intelección del individuo libre, parejo, hasta cierto punto y como expondremos, a las propias reflexiones que constituirán las notas de *Sobre la certeza* de Wittgenstein o las lecciones, también de estos años, recogidas en *Cómo hacer cosas con palabras* de Austin.

Pero en definitiva, en el clima filosófico idealista de Cambridge, en 1903, el valor de la actitud de Moore era una llamada muy poderosa como vía de salida del idealismo e inició, en el Reino Unido, la reapertura de la fundamentación del mundo externo y del significado de las expresiones que utilizamos con sentido. Moore encontró dificultades, pues no podía argumentar en qué consiste la conexión entre lo que percibimos en la conciencia y el origen de lo percibido, es decir, argumentar acerca de esta relación perceptiva, no física. Y retornaremos a ellas y al valor más profundo que sus teorías tuvieron para Russell o Wittgenstein, una vez que, antes, expongamos el diferente y más prometedor camino que Russell, y su discípulo Wittgenstein, emprenderían. Las dificultades de Moore, Russell intentaría resolverlas por otra vía, la de las construcciones lógicas. Entendiendo a los objetos físicos, precisamente, como construcciones, no como entidades inferidas,<sup>83</sup> indagando la vía por la que una relación fuera inherente a los particulares en modo que convirtiera en verdadera la proposición relacional.

### 1.2.2. LA NUEVA FUNDAMENTACIÓN DEL LOGICISMO DE RUSSELL.

Una vez criticado el idealismo, esta crítica volvía a dejar abiertos los problemas de la fundamentación causal del conocimiento, toda vez que tampoco era convincentemente demostrado por el empirismo. El *realismo* y el *atomismo lógico* fueron las posiciones o teorías que, en Cambridge y desde 1900 a 1925 aproximadamente, Russell probó como base de su propia concepción. No dudó en retrotraerse a la línea maestra del pensamiento moderno, desde Berkeley a Descartes, como él mismo dijo, en 1912, en *Los Problemas de la Filosofía*. Si la duda cartesiana era un buen comienzo, lo era porque Descartes, situando a la teoría del conocimiento como base de los fundamentos de la filosofía, había entendido la tarea de esta como introductora de rigor en la teoría del conocimiento, es decir, en la ciencia. Así, para Descartes, la cuestión de qué conocemos era no solo el punto de partida de la filosofía, sino el punto central de toda filosofía. Sin embargo, para los empiristas como Locke, la prioridad de la epistemología se apoyaba sobre una base diferente, no la concebían como si fuese una búsqueda de la certeza -objetivo que era inalcanzable-, sino porque la epistemología precedía al resto de las áreas de la filosofía y, sin aquella, éstas no eran alcanzables, dado que era solo a través de la abstracción, aplicada a la experiencia, que podíamos comprender nuestras ideas. Sólo un examen de este proceso podía proveer una explicación adecuada a las ideas. Fue entonces cuando la cuestión cambiaría desde la pregunta acerca de *qué conocemos* a

---

<sup>83</sup> Russell, B. "The Relation of Sense Data to Physics". En, *Mysticism and Logic*. Ed. Allen & Unwin. London, 1959, p. 155 ss.

*cómo conocemos*, base de la revolución kantiana, esto es, la caracterización del horizonte de aparición y de conocimiento de los fenómenos y el establecimiento de conexiones necesarias -juicios-. Lo que el propio Frege, denominó, en 1892, desde su perspectiva lógica, **"juicio como paso del pensamiento a su valor veritativo"**.<sup>84</sup> Es decir, distinguiendo ya la orientación kantiana de la lógica como estudio de los procesos del razonamiento humano por la lógica como **"la ciencia de las leyes de las leyes de la naturaleza"**.<sup>85</sup> A la pregunta sobre cómo nos eran dados los números habida cuenta de que nosotros no tenemos idea o intuición de ellos, y ante la insatisfactoria respuesta del empirismo o el formalismo, la respuesta de Frege fue que nos eran dados por el contexto, por el *principio de contexto*, de modo que, para responder a la pregunta, llevamos a cabo una investigación sobre el lenguaje más que sobre el modo de pensar, sobre las aserciones que hacemos sobre los conceptos, **"un número es una aserción sobre un concepto"**.<sup>86</sup> En palabras de Dummet:

"Los números nos son dados a través de nuestra captación de todos los pensamientos que les conciernen; la investigación podría proceder inquiriendo que es lo que está implicado (...) solo en el contexto de una *oración* una *palabra* tiene sentido. La investigación, entonces, toma la forma de preguntar cómo podemos fijar los sentidos de las oraciones que contienen términos de números".<sup>87</sup>

Este fue el modo en el que una pregunta epistemológica, que detrás tenía una pregunta ontológica, fue contestada por una investigación lingüística. Frege, por lenguaje, no refería al lenguaje ordinario o natural, sino al lenguaje lógico-matemático, el lenguaje ordinario era un problema del que había que liberarse. Frege y Russell buscaban, en última instancia, analizar el significado de nuestras expresiones y alcanzar la comprensión lógica de los hechos que las mismas enunciaban como indagación acerca de qué cosa sea la que determina el contenido de un pensamiento. El error capital del idealismo consistía, para Russell, en querer hallar para el mundo de la esencia un lugar en el interior del mundo de la existencia. Es un error **"porque conduce a un regreso vicioso, ya que, si la existencia depende del conocimiento, la existencia del conocimiento depende del conocimiento del conocimiento, y así sucesivamente"**.<sup>88</sup> En el logicismo de Russell, solo se puede afirmar que se produce relación allí donde seamos capaces de identificar los átomos de la relación en la construcción lógica más simple posible -xRy-. Las verdades de la matemática -y de la física- podrían ser conocidas como relaciones de hechos externos al pensamiento.

---

<sup>84</sup> Frege, G. "Sobre Sentido y Referencia". En, Frege, G.: *Estudios sobre Semántica*. Ed Ariel. Barcelona, 1973. p. 84.

<sup>85</sup> Kneale, W. C. "Gottlob Frege and Mathematical Logic". En, *The Revolution in Philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963. p. 31: **"That it was the science of the laws of the laws of nature, and by this I think he meant that it was science of the patterns of all thinkable state of affairs"**.

<sup>86</sup> Frege, G. "Prólogo a Las Leyes Fundamentales de la Aritmética". En, Frege, G. *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973. p. 122.

<sup>87</sup> Dummet, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Ed. G. Duckworth. London, 1993. p. 5: **"Numbers are given to us through our grasping whole thoughts concerning them; the investigation would then have proceeded by enquiring what is involved in grasping such thoughts (...) only in the context of a sentence that a word has meaning. The investigation therefore takes the form of asking how we can fix the senses of sentences containing term of numbers"**. Traducción nuestra. Cursiva en el original.

<sup>88</sup> Russell, B. "El realismo analítico". En, Rodríguez Consuegra, F. (ed.). *Russell y el análisis filosófico*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999. p. 70.

En 1911, invitado por la Sociedad Francesa de Filosofía, Russell expuso entonces muy claramente las conclusiones a las que había llegado:

"La filosofía que me parece más verdadera podría llamarse 'realismo analítico'. Es una filosofía realista, pues sostiene que hay existentes no mentales y que las relaciones cognoscitivas son relaciones externas, que establecen un vínculo directo entre el sujeto y un objeto que puede ser no mental. Es analítica, pues sostiene que la existencia de lo complejo depende de la existencia de lo simple, no a la inversa y que un constituyente de un complejo es, como constituyente, absolutamente idéntico a lo que él es en sí mismo cuando sus relaciones no se toman en consideración. Esta filosofía es pues una filosofía atomista".<sup>89</sup>

Este era el programa básico desarrollado por extenso en *Principia Mathematica*, en 1910. Afirmar la existencia como algo independiente del conocimiento, un algo que puede existir incluso si no es conocido. Era la respuesta definitiva al idealismo:

"El conocimiento de una cosa es una relación directa entre la mente y la cosa; no existe una modificación correspondiente en la mente, sino solamente una relación; en otras palabras, conocer no es tener una idea de lo que es conocido. Más aún, conocer no implica que la mente y lo que conoce tengan una naturaleza común".<sup>90</sup>

Pero también el empirismo presentaba errores. Según este, lo más que podíamos hacer es fijar la posibilidad de la existencia en la capacidad de los datos de los sentidos para generar evidencias –hipótesis–, sin ir más allá de los datos de la experiencia. Russell responde que, si esto fuera así:

"Toda ley, toda predicción, no serán solo temerarias, sino completamente despojadas de probabilidad. Pues decir 'tal dato hace probable tal otro acaecimiento' es hacer uso de un principio de probabilidad que no puede demostrarse por la evidencia sensible: hará falta siempre un principio general. Hacer uso de un principio de probabilidad que no puede demostrarse por la evidencia sensible: hará siempre falta un principio *general* (...) no puede él mismo ser conocido por los sentidos".<sup>91</sup>

Retengamos ese *hará falta siempre un principio* general, pues Austin y Berlin encaminarían su epistemología hacia la resolución de esa necesidad y como satisfacerla objetivamente a través del lenguaje ordinario. En todo caso, la respuesta russelliana a este empirismo fue ocuparse de proposiciones expresadas por medio de universales y *cambiar* términos dados –empíricos– por términos variables para las relaciones. Pues al conocer el universal que define la especie, se conoce ya lo que es necesario para la matemática pura:

"La matemática pura, si no me equivoco, se ocupa exclusivamente de las proposiciones que pueden expresarse por medio de universales. En lugar de

---

<sup>89</sup> Ibídem. p. 65.

<sup>90</sup> Ibídem. p. 66.

<sup>91</sup> Ibídem. p. XX. Cursiva en el original.

tener términos dados para las relaciones, se tienen términos variables; es decir, lo que tenemos es el concepto de una entidad de cierta especie. Pues al conocer el universal que define la especie se conoce lo que es necesario para la matemática pura. Lo que resulta es que la matemática pura se compone de proposiciones que no contienen ningún constituyente actual, ni psicológico como dicen los idealistas, ni físico como sostienen los empiristas. Hay dos mundos, el de la existencia y el de la esencia; la matemática pura pertenece al mundo de la esencia”.<sup>92</sup>

El edificio matemático de Russell identificaba pues un componente básico o elemental – la proposición atómica, el  $xRy$ , *x tiene la relación y*– como elemento por el cual comenzaba todo el sistema de su lógica. Aceptaba estas proposiciones como un *dato*, y declaraba: **“aceptamos [la proposición atómica] como un datum, porque el problema que emerge con ello concierne a la parte filosófica de la lógica. Y no es susceptible (por el momento) de tratamiento matemático”**.<sup>93</sup> Si aceptamos este *apartamiento* del problema de considerar la proposición como un *datum*, entonces, a partir de la proposición atómica, se podía llegar a la fundamentación enteramente independiente del conocimiento. Ahora bien, este escollo que, por el momento, se dejaba aparte, sin embargo, era indispensable *salvarlo* de algún modo para la creación del lenguaje lógico, pues las proposiciones atómicas no podían ser aceptadas como un dato empírico al no ser este susceptible de un tratamiento matemático. Como punto de partida, todo empirismo declaraba que no estaba dispuesto a aceptar la existencia de nada que no estuviera garantizado por los sentidos, la cuestión era entonces establecer el tipo de enunciados que mejor reflejara los hechos, analizar sus características y fijar sus condiciones de uso, convertir el lenguaje en una serie de enunciados lógicos. El *datum* se aceptó como *conceptos de entidades de cierta especie*, en lugar de entidades *particulares* de cierta especie. Russell había comenzado así a desarrollar la identidad del lenguaje ideal matemático con la verdad, no con la realidad experimentada. Necesitaba un camino que fuera de los hechos a su estructura lógica *ya liberada de los hechos*. Y así parecía posible en la medida que las matemáticas eran una ciencia puramente deductiva. De ella, podría derivarse un proceso lógico hasta arribar a sus propios postulados finales, libre ya de cualquier contexto expresivo gracias a la universalización que era posible alcanzar con la lógica, hasta llegar, finalmente, a la forma de la proposición  $xRy$ , donde era ya factible operar sin ningún dato de los sentidos. Analicemos con más detalle este paso.

#### 1.2.2.1. EL MÉTODO ANALÍTICO.

Whitehead y Russell, publicaron, en 1910, su *Principia Mathematica*. En él, procedieron, primero, analizando el estado existente de las matemáticas.<sup>94</sup> Después, indagaron si las premisas sobre las que se formulaba eran consistentes y si, a su vez, podían reducirse a otras más elementales. En el mundo lógico-matemático de Russell, la verdad o falsedad

---

<sup>92</sup> Ibídem. p. 71.

<sup>93</sup> Whitehead, A. N. and Russell, B. *Principia Mathematica*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1964. p. xv: **“We accept these as a datum, because the problem which arise concerning them belong to the philosophical part of logic, and are not amenable (at any rate at the present) to mathematical treatment”**. Traducción nuestra.

<sup>94</sup> Ibídem. pp. iii ss.



venía dada por la verdad o falsedad de los componentes de las propias proposiciones matemáticas. Estas, serían proposiciones compuestas, es decir, funciones de verdad de las proposiciones simples de que se componen. En el mundo empírico, también existirían proposiciones simples y, si así fuera, estaríamos capacitados para saber si las proposiciones se refieren a algo fácticamente real. Siendo este el punto de llegada, es decir, poder *probar* la relación existente entre el lenguaje lógico y los hechos empíricos: la relación lenguaje-hecho.<sup>95</sup> Donde *probar*, adquiriría el decisivo sentido de *verificar*, verificar la relación lenguaje-mundo. La estructura del mundo de Russell, a resultas de la condición de proposiciones atómicas para los elementos más simples convertía a estas proposiciones en la *materia* del mundo lógico.<sup>96</sup> Así expone Russell cómo abstrae el elemento común de los datos que percibe:

“Son un ejemplo de las relaciones más asequibles de comprender (...) El proceso de abstracción en este caso parece realizarse del siguiente modo: veo sucesivamente varios datos de los sentidos en los cuales unas partes están a la izquierda de las otras; percibo, como en el caso de diferentes manchas blancas, que todos estos datos de los sentidos tienen algo en común, y por abstracción hallo que lo que tienen en común es una cierta relación entre sus partes, es decir, la relación que denomino 'estar a la izquierda de'. De este modo adquiero el conocimiento directo de la relación universal".<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Para Frege, la referencia de una parte del enunciado es, de hecho, aquella característica que va a determinar si el enunciado, y cualquier otro enunciado del que sea parte, sea verdad o no (vid. Frege, G. "Sobre sentido y referencia". En, Frege, G. *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973. p. 93). *Para cada objeto debe poder determinarse si cae bajo un concepto o no*, y nada puede ser dicho fuera de esta regla sintáctica, puesto que la universalidad que Frege pretende sobre la base de su lenguaje lógico, implica un análisis sintáctico en modo que quede establecida la relación lógica que determina el valor de verdad de un enunciado. Relación que Frege insiste en analizar hasta sus elementos más simples (y lo que sea considerado como *lógicamente simple*, no puede, de acuerdo con Frege, ser definido. Wittgenstein dirá que si intentamos definirlo ya estaremos automáticamente operando con complejos, derivando cuantos teoremas sea posible dentro del sistema lógico, pues, *la lógica debe exigir tanto del nombre propio como del termino conceptual que el paso de la palabra al sentido y del sentido a la referencia este determinado sin lugar a dudas: en caso contrario no debería hablarse en absoluto de referencia* (vid. Frege, G. "Sobre sentido y referencia". En, *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973. p. 97). El sentido -*Sinn*- es el pensamiento que se expresa en el enunciado. Si la referencia garantiza la objetividad, esta no es nada si no viene acompañada por la comprensión de la expresión en cuestión. El programa de Frege comenzó a tambalearse cuando Russell, en junio de 1901, aplicó la demostración de Cantor acerca de que el mayor cardinal no existe, a la clase universal, lo que le llevó a la paradoja de las clases que no son miembros de sí mismas (vid. Russell, B. "Mi desarrollo mental". En, Rodríguez Consuegra, F. (ed.) *Bertrand Russell. Análisis Filosófico*. Ed. Paidós. Barcelona, 199. p. 55). Para Frege, la teoría de las clases era clave para poder reducir la matemática a la lógica. Frege entendía el número como la aserción sobre un concepto, pues bien, la clase eran las extensiones de los conceptos, valga decir aquí, las extensiones de los números, gobernados por leyes lógicas para su aplicación -relación-. La necesidad de crear un axioma, por parte de Frege, como así hizo en su segundo volumen (1903) de *Las leyes fundamentales de la aritmética* que gobernase esta relación, el axioma V, fue lo que Russell criticó como contradictorio, pues se daba la situación de no saber si la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas era o no miembro de sí misma, siendo paradójico que si lo era, entonces no lo era, e igualmente al contrario. Esta crítica era decisiva para la intención de Frege de demostrar que las verdades matemáticas eran verdaderas necesariamente. Su programa logicista dependía de la posibilidad de esta demostración, y las paradojas de la teoría de los conjuntos le señala un error fatal.

<sup>96</sup> Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994. p. 150.

<sup>97</sup> Russell, B. *Los problemas de la filosofía*. Ed. Labor. Barcelona, 1991. p. 92.

Así comienza el método analítico: analizar los hechos y las relaciones en la que estos están en posesión mediante la consideración que otorga a los universales. Nótese que Russell habla de hechos, en contraposición con las *cosas*, dado que estas últimas representan articulaciones aparentemente complejas, no singulares. Procede según su idea del acoplamiento natural de las proposiciones con los hechos y la posibilidad que esto le ofrece a la hora de formular proposiciones universales. Hasta aquí, la teoría de Russell mantenía visos de credibilidad al ofrecer un armazón filosófico-matemático susceptible de ser tenido en cuenta al construirse sobre las bases probadas de la lógica matemática, y parecía plausible como explicación del modo en que pensamos y hablamos. *Reconstruía* entidades inferidas, objetos físicos, y lo hacía en términos de proposiciones que contenían referencias exclusivamente a hechos, intentando trasladar las entidades inferidas de la física -*puntos, partículas*-, en *contextos proposicionales*.<sup>98</sup> En enunciados lógicamente equivalentes acerca de partículas inaferrables empíricamente, resolviéndose sobre enunciados acerca de clases de entidades empíricas sensibles en modo que la existencia atribuible a estas entidades era eliminada como tal y pasaba a ser una construcción lógica. Donde *construcción* servía para especificar la *estructura* lógica y de la cual dependía la posibilidad de toda interpretación,<sup>99</sup> de todo lo que se podía afirmar acerca del mundo. Russell estaba defendiendo una teoría del juicio asentada sobre una estructura relacional formada por el sujeto, el objeto y la relación cognoscitiva que los unía, donde el sujeto no era ya un problema de contacto vivido, experimentado, de la realidad, sino que remitía a la estructura lógica del pensamiento. En todo caso, mundo físico ya no era un problema de la matemática pura, sino de la matemática aplicada.

Las proposiciones atómicas probaban que podían sustituir al lenguaje natural, que podían ser el lenguaje final, más simple, dentro de su sistema lógico. Demostrar la exigencia de Frege de demostración fehaciente de hasta el último elemento de nuestra cadena de deducciones. Eran el contenido constitutivo de la verdad lógica formalmente pura. El pre-requisito de la comprensión y el uso del lenguaje.<sup>100</sup> Su elemento básico eran símbolos que denotaban nombres, que a su vez son inanalizables al ser el nombre la expresión más acabada del denotar la relación de un nombre con un objeto. El nombre propio será pues, lógicamente entendido, la proposición atómica. Lo que en Wittgenstein será la *proposición elemental* y, en el Círculo de Viena, la *proposición molecular o protocolar*.

Ahora bien, como estamos observando, la construcción analítica russelliana exigía aceptar unas consecuencias que no eran tan fáciles de asimilar o aceptar. En primer lugar, tal lenguaje lógico intentaba recomponer el mundo extralingüísticamente, adaptando el mundo a la estructura de su lenguaje ideal, y no al contrario. Punto donde el atomismo lógico se torna una metafísica de igual tipo que la de Bradley, aunque en sentido opuesto, como el mismo Wittgenstein se encargaría de significar y así expondremos. Y, en segundo lugar, el que en el sistema russelliano se intentara justificar el análisis como conseguido, si no en la práctica –debido al dichoso asunto del *datum*–, sí en la teoría, significaba, la *disolución* de los objetos físicos. De entidades tales como los

<sup>98</sup> Russell, B. "The relation of sense-data to physics". En, *Mysticism and Logic*. Ed. Longmans-Green. London, 1918. cap. 8.

<sup>99</sup> Ibídem. pp. 53 ss.

<sup>100</sup> Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994. p. 137.

individuos o mesas, en favor de un sistema de deducciones que convertían en algo absolutamente ininteligible lo que el sentido común entendía que se correspondía con realidades físicas tales como una mesa, una persona o una mano. Siendo aquí cuando, de nuevo, la existencia de los objetos físicos devenía dudosa, pues su existencia sólo podía ser inferida,<sup>101</sup> como el ejemplo de la mano de Moore. Es decir, al atomismo de Russell, que no tenía duda de que la lógica trataba del mundo real, aun cuando no tuviéramos una percepción directa de él, le quedaba pendiente algo que no había podido, en la práctica, demostrar: una evidencia lógica directa, un enunciado que respondiese a los requerimientos verificativos de un hecho, de un hecho atómico.

#### 1.2.2.2. LA DIFICULTAD DEL ATOMISMO LÓGICO Y EL REALISMO DE MOORE.

Es necesario apuntar en este epígrafe que, a los efectos de nuestro trabajo, nos ceñiremos estrictamente a la cuestión epistemológica, a la teoría del conocimiento, de la intencionalidad del sujeto, de la búsqueda del significado, de la teoría del juicio, que de los cinco modos se puede considerar y que Russell siempre buscó y a la que Wittgenstein, en su *Tractatus Logico-philosophicus* critica, situándola en un *impasse* del que Russell intentó salir veinte años después, con la publicación de su *An Inquiry into Meaning and Truth*, que aquí no analizaremos.

Recordemos que Russell operaba con la pertinencia de la lógica como capaz de construir un lenguaje que expusiera completamente cómo era el *andamiaje del mundo*. La teoría de la intencionalidad del sujeto estaba culminando en Russell, había comenzado con Descartes y la duda cartesiana como elemento de partida y tenía en la metafísica de la esencia russelliana su punto final: en su programa lógico-matemático estaba todo lo que se podía conocer. Si Russell estuviera en lo cierto, una vez establecidas las verdades de la matemática, se podría pasar a las del mundo físico y, también, a las de la ciencia en general, emitiendo un haz de luz único para el conjunto del conocimiento. Su atomismo lógico era una teoría lógica, es decir, una teoría acerca de la forma lógica de las proposiciones que, a su vez, aspiraba a afirmar algo verdadero acerca del mundo y, también y finalmente, del sujeto pensante. La teoría del conocimiento de Russell parecía completamente sólida. Todo conocimiento era una representación. Es decir, expresaba toda la situación del hecho que era conocida por ella, situación que podía ser verdadera o falsa, es decir, que un hecho fuera o que no fuera. Fue aquí, en esta descripción del hecho donde Wittgenstein se percató que la proposición atómica, que en su estructura lógica siempre es formulada en su doble posibilidad, esto es, que sea verdadera o que sea falsa –puesto que debe describir toda la realidad del modo más simple– en realidad no se corresponde con algunos casos en los que los hechos, que pretendidamente describe, son, *a la vez*, verdaderos y falsos. Porque a los hechos no les cabía ser verdaderos o falsos *a la vez*, sólo les cabía ser verdaderos o falsos, si es que aspiraban a

---

<sup>101</sup> La noción de que una proposición denota solo acerca de sus propios constituyentes era la cuestión problemática. La conocida como Teoría de las descripciones (vid. Russell, B. *Introduction to mathematical philosophy*. Ed. Allen & Unwin. London, 1919. Capítulo 16: *Descriptions*), fue con la que Russell intentó demostrar, sin éxito, ese género de realidad que no disolviese los objetos. La Teoría de las descripciones – que en su sistema, precede a la teoría de las clases– es la base sobre la cual una proposición puede ser inferida de otra, para lo cual es necesario que entre ellas se establezca una relación que las convierta una consecuencia de la otra (vid. Hacker, P. M. S. “Analytic philosophy: what, whence, and whither?”. En, Biletzki, A. and Matar, A. (eds.) *The Story of Analytic Philosophy*. Ed. Routledge. New York, 1988. pp. 6 ss.).

ofrecer alguna información acerca del mundo, ya fuera verdadera o falsa, pero no una nada.<sup>102</sup> Sin embargo, la teoría del conocimiento de Russell, así formulada, tenía al menos dos distribuciones de verdad donde no se describía un hecho. Russell lo reconoció así cuando Wittgenstein se percató de ello: **“esto último resulta perfectamente obvio cuando reparamos en ello, pero lo cierto es que yo nunca caí en la cuenta hasta que me fue sugerido por mi antiguo discípulo Wittgenstein”**.<sup>103</sup> El lugar en el que se refleja esta crítica en el *Tractatus Logico-philosophicus*: **“La explicación correcta de la forma de la proposición ‘A juzga p’ debe mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no satisface esta condición)”**.<sup>104</sup> Lo que sucedió después de esta crítica de Wittgenstein a la teoría del juicio russelliana no parece que impresionara a Russell. Este había acusado la objeción de su amigo, pero no la consideró definitiva o, ni mucho menos, relevante del todo para su propio sistema; aceptaba el hecho que señalaba pero, al fin y al cabo, la tautología y la contradicción no era algo que sucediera en casos que consideramos operativos en la realidad, que es donde el sistema de Russell sí aplica, **“podemos mantener que en esos casos el sujeto cree que ha juzgado algo que de hecho es un absurdo y, para esta última proposición, el modelo de Russell sí funciona”**.<sup>105</sup> La teoría de las descripciones había sido creada justamente para eso, como una técnica para resolver proposiciones que contienen símbolos de objetos no reales o contradictorios, cuya resolución preserva nuestro robusto sentido de la realidad y nos permite hallar *objetos* de un modo inteligible. También servía para sustituir los nombres propios que una persona tiene en su mente por una *descripción externa* como único modo en el que dicho nombre puede ser interpretados en términos de funciones proposicionales. Venía a presentar el problema de cómo es posible que los pensamientos y las proposiciones puedan estar formuladas acerca de objetos y puedan llevar a cabo descripciones de un modo satisfactorio sobre la base de la distinción que el atomismo realizaba entre nombre propio y descripción. No es que Russell *definiera el nombre*, más bien todo lo contrario, es que Russell se desembaraza de inmediato de él y se ocupa de las oraciones al completo en las que estos nombres aparecen dando lugar a un enunciado existencial susceptible de ser abordado lógicamente. El resultado fue que, más que admitir Russell que su teoría era falsa, lo que se demostraba con la crítica de Wittgenstein era que estaba incompleta: el problema relativo al conocimiento directo y conocimiento por descripción seguía estando ahí. Estaba incompleta porque todavía, como acabamos de leer, el sujeto, el *yo*, sigue teniendo un lugar relevante en el sistema analítico russelliano

---

<sup>102</sup> En el ejemplo de Ayer: **“Obtengo alguna información, verdadera o falsa, sobre las costumbres de los leones si me dicen que son carnívoros e igualmente si me dicen que no lo son; pero decirme que *son o no son* carnívoros no es decirme acerca de ellos nada en absoluto [tautología que no dice nada al concordar con todos los estados de cosas] (...) igualmente, no aprendo nada, ni siquiera falso, acerca de las costumbres de los leones si me dicen que *son y no son* carnívoros [contradicción que no dice nada al estar en discrepancia absoluta con todo estado de cosas]”** Salvo estos dos casos, en el resto de casos, el sistema russelliano operaba sin tautología o contradicción, por ejemplo: si afirmamos de los leones que *si-carnívoros o/y no-carnívoros* y así sucesivamente en todas las distribuciones de verdad, excepto, como hemos citado, en el caso de que todas las distribuciones de verdad sean verdaderas –tautología ‘son o no son carnívoros’- o todas las distribuciones de verdad sean falsas –contradicción ‘son y no son carnívoros’-” (vid. Ayer, A. J. “Introducción del compilador”. En, Ayer, A. J. (comp.) *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986. p. 18).

<sup>103</sup> Russell, B. “La filosofía del atomismo lógico”. En, *La concepción analítica de la filosofía*. Muguerza, J. (ed.). Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981. p. 149.

<sup>104</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 157, prop. 5.5422.

<sup>105</sup> Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994. p. 246.

aunque hubiera casos de difícil solución. Russell no renunciaba a que su realismo analítico fuera una *teoría de las cosas*, una teoría cuyos enunciados son *acerca de algo* – que las proposiciones lógico-analíticas fueran, también, sintéticas– piensa que el lenguaje lógico correcto se puede identificar si dispersamos la bruma del lenguaje natural y, a partir de aquí, construir el mundo externo. Esta es la idea central que Wittgenstein va a proceder, en su célebre texto, a disolver, a la *disolución de las cosas, del yo y del sujeto pensante mismo*. O, mejor dicho, lo va a intentar, puesto que por más que Russell entendiera que intentaba completar con su propia teoría lo que no era posible con la suya, lo que Wittgenstein expone es su intento de llevar a su límite la teoría del atomismo con otros planteamientos que señalaban caminos diferentes. Wittgenstein, que a mediados de los años veinte apenas es conocido por unos pocos y aún en reducido círculo en Cambridge, empujaría las investigaciones analíticas de Russell al fondo de su propio laberinto.

Para Wittgenstein hay una separación infranqueable entre la lógica y la física o la ciencia. O, dicho de otro modo, entre lógica y mundo. Como hemos señalado en el caso y ejemplo de los enunciados que no tenían contenido pero era perfectamente posible enunciar –tautología y contradicción–, tenemos que esta clase de contenidos, perteneciendo plenamente a la estructura del razonamiento lógico, aun cuando lo que afirmasen fuese nada, era posible tenerlos y, al tenerlos, perder toda referencia a cualquier situación física dada. Es decir, en el sistema de la notación era posible describirlos, pero: **“Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. En efecto, una permite *todos* los posibles estados de cosas; la otra, *ninguno*”**.<sup>106</sup> Esto es, podemos en algún sentido referirnos a la lógica de los hechos, pero no a los hechos; que lo que enunciamos sea verdadero pero que, al mismo tiempo, no sea el caso. De este modo, no podríamos hablar, estrictamente, de conocimiento lógico.<sup>107</sup> Y, yendo más allá, ni siquiera de la tautología podríamos decir que es ya una proposición, puesto que no es ninguna *figura de la realidad*. Todo el epígrafe 4.62 del *Tractatus Logico-philosophicus* critica esta posición en la que la teoría lógica de Russell contempla a la tautología como poseedora de un contenido que si bien carece de sentido, no es un sinsentido. Wittgenstein responde: **“la tautología deja [abierta] a la realidad todo el espacio lógico – [el todo] infinito; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad ningún punto (...) el producto lógico de una tautología y de una proposición dice lo mismo que la proposición. Así pues, tal producto es idéntico con la proposición”**.<sup>108</sup> Esta identidad entre la forma de la proposición tautológica indica que ocupa todo el campo posible de lo que puede ser afirmado como verdadera. Significado, mundo, física o ciencia dicen algo acerca del mundo, de lo que *es* posible o probable, pero no verdadero. La tautología demuestra que no podemos hablar de conocimiento en sentido estricto con respecto a la lógica: **“Las proposiciones de la lógica son tautologías (...) por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada (son analíticas) (...) las teorías que hacen que una proposición de la lógica aparezca plena de contenido [Russell], son siempre falsas”**.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 157, prop. 4.462.

<sup>107</sup> Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994. pp. 150-152.

<sup>108</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 157, prop. 4.64(a)-4.65.

<sup>109</sup> *Ibíd.* p. 157, prop. 6.1-6.11-6.111.

Esto bastaría aquí a Wittgenstein, es decir, identificar la forma de la proposición, la notación o el simbolismo apto para visualizar el mundo desde un punto de vista correcto y, a partir de aquí, no aseverar nada más, llegar a la tautología, que es verdad al precio de no afirmar algo acerca del mundo. Si al signo le otorgamos algún papel, deja de ser lógicamente verdadero: **"El error de Russell se manifiesta en esto: que Russell para establecer las reglas de los signos, ha tenido necesidad de hablar del significado del signo"**.<sup>110</sup> La causalidad presenta forma de una proposición con significado, de ahí que no pueda tratarse de una tautología. No alcanzará nunca el estatus de las verdaderas proposiciones lógicas.

La *visión lógica del mundo* wittgensteiana no estaba basada en cosas, ni en objetos. Y si no hay cosas, ¿a qué plantearse entidades mentales que las perciban? El realismo de Russell había convertido al sujeto en un elemento más del mundo, haciendo depender su lenguaje de una estructura lógica que, a su vez, corresponde con la estructura de los hechos lógicos, garantía para emitir juicios verdaderos.<sup>111</sup> Wittgenstein responde: **"el sujeto pensante, representante, no existe (...). El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo"**.<sup>112</sup>

Russell es un científico que quiere derivar de su sistema la metodología para el mundo físico. A lo que Wittgenstein responde que no se puede pretender alcanzar tales objetivos con el lenguaje lógico. No obstante, para el austriaco, sí podemos redefinir convenientemente la tarea de la filosofía: intentar comprender como funciona en tanto actividad, no como teoría del conocimiento. Empero, como actividad, se encontraba **"en la extraña situación de poder dar razón de lo que muchas palabras y frases significan y ningún filósofo, o quien sea, ha tenido éxito en articular al detalle que es lo que quieren decir"**.<sup>113</sup> La *metafísica* de Wittgenstein es, de hecho, uno de los problemas que subsisten pendientes de resolver para el positivismo lógico vienés. Su ontología de los hechos, resultado de teoría de las imágenes del mundo, no satisfará al Círculo de Viena. Si seguimos a Wittgenstein, la ciencia pierde su centralidad como discurso dominante en la explicación del mundo, pues la cuestión de la inferencia causal esta abolida **"no existe nexo causal que justifique tal inferencia"**.<sup>114</sup> El método característico de la ciencia, la inducción, mediante el cual encuentra nexos y efectúa inferencias, no rige. Así, la lógica quedaba enmarcada en su lenguaje ideal y la ciencia se retrotraía a Locke y Hume. Podía entenderse como pura instrumentalidad sin nada que expresar acerca del mundo, una ilusión en la que creemos alcanzar explicaciones de los fenómenos naturales.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Ibídem. p. 157, prop. 3.33-3.331.

<sup>111</sup> Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994. p. 236.

<sup>112</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. pp. 166 y 163, prop. 5.641-5.631

<sup>113</sup> Paul, G. A. "Wittgenstein". En, *The Revolution in philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963. p. 89: **"Wittgenstein emphasized with Moore, 'our strange position', that we know what many words and phrases mean even though 'no philosopher hitherto', or anyone else, has succeeded in setting out in detail what they mean"**. Traducción nuestra.

<sup>114</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 119, prop. 5.136.

<sup>115</sup> Ibídem. p. 195, prop. 6.37-6.371.

Cuando Wittgenstein, tras el *Tractatus Lógico-Philosophicus*, convencido de que con su libro había ya expresado todo lo que podía ser dicho por parte de la filosofía, y vuelve a Cambridge, alrededor de 1930, la influencia de Moore y Russell continuaba siendo intensa –también la del idealismo permanecía-. La crítica al atomismo que contenía la obra del vienés era interpretada y entendida dentro de la propia corriente russelliana,<sup>116</sup> en absoluto como su finiquito. Los principales discípulos de Russell –Ramsey, Braithwaite, Wisdom-, publican artículos intentando salvar los escollos del atomismo a los que la crítica de Wittgenstein afecta. La situación, a la vuelta de Wittgenstein es, de este modo, más paradójica aún. Pues si lo que se espera del vienés es que se incorpore a la corriente atomista, retornaría con el paso filosófico en otra órbita –no completamente diferente-, de vuelta más bien del logicismo, cuando el resto se empeñaba en la culminación del programa russelliano,. Como Russell reconocía: **"Sus teorías son ciertamente importantes y ciertamente muy originales. Si son verdaderas o no, no lo sé; espero con devoción que no, pues convertirían a las matemáticas y la lógica en algo casi increíblemente difícil"**.<sup>117</sup>

En Oxford, con Price, Austin o Ryle como principales e influyentes filósofos, al lado de los cuales se encontraban Berlin, Hampshire, Ayer o Hart que, a su vez, tendrán como *juniors* a Strawson, Urmson, Pears o Warnock en la década siguiente, el impacto fue diferente. La tradición oxoniana y su reverencia hacia los estudios clásicos no encajaba bien con alguien que –como Wittgenstein- reconocía no haber leído ni una palabra de Aristóteles. Lo cual podía imaginarse también a la inversa, percibiendo Wittgenstein un desierto filosófico alrededor.<sup>118</sup> Si Cambridge estaba fundamentalmente preocupada por la verdad, preocupada por aumentar el conocimiento humano y la construcción teórica de la ciencia, en cambio, el temperamento de Oxford perseguía más la claridad que la elaboración de sistemas sólidos, se orientaba más al significado, a la profundización del entendimiento, rechazando la existencia de certezas preestablecidas como proclamas incoherentes que no hablaban claro.<sup>119</sup> Por eso, la influencia del libro en Oxford fue indirecta, más a través de Ayer y el Círculo de Viena que por él mismo.<sup>120</sup> Hasta **"la primavera de 1932 (...) Berlin no tuvo conocimiento de Wittgenstein"**,<sup>121</sup> hasta que Ayer, entonces estudiante, facilitó al grupo de amigos que debatía la nueva corriente filosófica, una copia del *Tractatus Logico-philosophicus*.

Es este el momento de retomar a Moore y diferenciar, en su caso, el vínculo epistemológico crucial que supone la percepción de sus problemas y el valor que, como tales, tendrán para Wittgenstein -y para Berlin-. En el caso de Moore, fue prácticamente él mismo el que se condujo al laberinto. Y así lo reconoció. Es verdad que Moore ya había

<sup>116</sup> Braithwaite, R. B. "Philosophy". En, Wright, H. (ed.), *Cambridge Studies*. Ed. Nicholson and Watson. Cambridge, 1933. pp. 1 ss.

<sup>117</sup> Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994. p. 276.

<sup>118</sup> *Ibidem*. p. 451.

<sup>119</sup> Hacker, P. M. S. "Analytic philosophy: what, whence, and whither?". En, Biletzki, A. and Matar, A. (eds.) *The Story of Analytic Philosophy*. Ed. Routledge. New York, 1988. p. 17, citando el artículo de Waismann, F. "Was ist logische Analyse?". *Erkenntnis* 8, (1939-1940).

<sup>120</sup> Hasta 1947, Wittgenstein no pisaría por primera y última vez Oxford. Aun cuando sí se dio el caso, el 12 de Junio de 1940, de asistencia por parte de Wittgenstein a una conferencia de Berlin acerca del conocimiento de los estados mentales de otras mentes. Fue en el *Moral Sciences Club* de Cambridge y, sólo una vez terminada la sesión, Berlin se percató de quién era la persona de entre el público que le había dado una réplica (Vid. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 127. ss.

<sup>121</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 75.

concluido en las páginas finales de su *Refutación del Idealismo* que la tarea filosófica consistiría en una suerte de profundización de la visión, es decir, de descubrimiento de los aspectos más detallados de lo que queremos decir a través de un esclarecimiento, una especie de *mirar debajo* del lenguaje hasta encontrar las pautas de su funcionamiento.<sup>122</sup> El *Tractatus Logico-philosophicus* rechazaba el sentido de *búsqueda de lo oculto* que portaba declaradamente la intención filosófica de Moore –y ahondar en esta respuesta aquí nos llevaría a los trabajos posteriores del autor austriaco, lo cual excede el problema aquí planteado, aun cuando lo retomaremos más adelante-. Moore ejemplificaba, con el uso de la expresión *esto*, o *esto es una mano*, o *esto está aquí*, un caso en el que, al emitirlas todavía no alcanzaba a explicar cómo estas expresiones podían tener sentido para él, -salvo que las considere nombres, con lo que estaríamos de nuevo ante el problema de cómo verificarlas-.

Sin embargo, había algo muy valioso en Moore. En su actitud. En su **"tener el coraje de ser naïve"**.<sup>123</sup> Así de insistente era el consejo de alguien que no tenía sistema alguno, salvo seguir e insistir en el examen, sin desfallecer, de lo que intenta decir, pues bien pueda ser que así, después de un trabajoso y riguroso examen, tal vez algunas de sus paradojas deje de ser ambiguas.<sup>124</sup> Recordemos: a simple vista, en primera instancia, el sentido común acierta a expresar lo que ve. Pero pudiera darse que no puedo comprobar que mi mano es mi mano, como *cree* y *expresa* el sentido común, sino sólo datos sensoriales. Su propuesta insistía en un aspecto crucial de su práctica filosófica: la necesidad de discernir lo que nuestro lenguaje está diciendo realmente, pues es esto lo que merece la pena comprender –que Wittgenstein criticaría-. Tras lo cual sería muy probable que ya no tuviéramos necesidad de querer modificarlo en dirección a construcciones que decían mucho más de lo que podían probar –que era su propia crítica a Russell-.

Pasados veintidós años desde *Refutación del Idealismo*, en 1925, continuaba queriendo asentar el sentido común en pruebas provenientes del mundo externo, utilizando sus dos argumentos ya familiares -los objetos materiales existían porque, al menos hasta entonces, nadie había sostenido lo contrario y, las creencias irrefutables conforme a las que actúo parecen ser comunes a todos los seres humanos-, lo que en el *Tractatus Logico-philosophicus*, Wittgenstein había hecho descansar sobre la *imagen del mundo*, en Moore descansaba sobre la asunción tácita de que tales proposiciones sobre la mano o la mesa, actuaban como razones suficientes, desde el momento que enunciar una proposición acerca del conocimiento humano en *general* era, ese mismo momento, estar afirmando la existencia de seres humanos.

El problema seguía siendo el cómo **"percatarse de ese percatarse"**<sup>125</sup> del objeto donde los dos *percatarse* significaban lo mismo en ambos casos –pues lo contrario sería volver a traer en causa a la entidad mental idealista-. A la *tercera entidad* entre el observador y su mano, los *sense-data*, Moore les asignaba el valor clave de las proposiciones que se

---

<sup>122</sup> Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991, pp. 32-38.

<sup>123</sup> Paul, G. A. "Wittgenstein". En, *The Revolution in philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963. p. 67: **"In standing firm for this, Moore has needed what he has, the courage to seen naïve"**. Traducción nuestra.

<sup>124</sup> Ibídem. pp. 68-69.

<sup>125</sup> Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991, p. 32.



juzgan verdaderas. Pero para ello, antes, debía convertir las proposiciones en su expresión más simple, debía pasar de *ver una mano* a *estoy percibiendo esto*, y expone:

"Solo hay dos cosas que me parecen completamente ciertas acerca del análisis de tales proposiciones. Son las siguientes: cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (1) hay siempre algún dato sensible sobre el que versa la proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el *tema* principal o último de dicha proposición, y (2) que, no obstante, *lo que sé* o juzgo verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea él mismo una mano".<sup>126</sup>

Estaba, de nuevo, ante el decisivo problema de la percepción de la existencia del particular y su nexo con la proposición general. Y afirmaba exactamente que, al diferenciar un sentido conveniente y un sentido diferente, la mano que vemos puede ser, **"al mismo tiempo y sin contradicción, diferentes datos sensibles y una misma entidad física"**.<sup>127</sup> Es decir, mantuvo, a su sereno pesar, una permanente doble posición entre percepción y objetos y percepción y datos sensibles. Su *naïve* honestidad lo corroboraba en 1942, cuando dijo: **"y esta es la verdad. Estoy fuertemente inclinado a aceptar ambos enfoques, que son incompatibles. Estoy completamente confuso al respecto, y solo desearía ver algún modo en el que podría articular esto"**.<sup>128</sup> Estaba convencido de la existencia de los datos sensibles, aunque no tuviera manera de ofrecer argumentos concluyentes. Para su *creencia* le bastaba la prueba de mirar y ver la mano aunque *en el medio* rondaran los inanalizables datos de los sentidos, que no estaban ni en el espacio físico ni en la mente. Que eran, como dijo Ayer en 1935, **"completamente inaccesible a cualquier observación"**.<sup>129</sup>

De modo que esta seguía siendo la situación de Moore, en la década que Wittgenstein vivió retirado de Cambridge. Pero lo que impresionó a Berlin no fue la solución de Moore, que no tenía. Ni su respuesta al escepticismo que, *por paradójica e inabordable*, no convencía. La clave decisiva para nuestro autor, que es la misma que a la postre resultó atractiva para Wittgenstein, era **"la insistencia de Moore en sus ejemplos que, aunque no son conocimiento cierto de algo, si son, por contra, ejemplos de casos en los que la duda es absurda"**.<sup>130</sup> Esto es, el valor de las indagaciones de Moore habría de ser buscado por vía negativa. En las consecuencias que para la inteligibilidad del mundo acarrearía el hecho de que no pudiera afirmarse del mundo que es así, que fuera, no verdadero o falso, sino absurdo. Pues absurdo era subsumir el sentido común en el corsé de las proposiciones lógicas y su correspondiente fundamentación, no reparar en que intentar esto era borrar de un plumazo la estructura general de la experiencia del ser humano. La defensa de Moore, en consecuencia, habría que buscarla, y esto ya en

---

<sup>126</sup> Moore, G. H. "Defensa del sentido común". En, *La concepción analítica de la filosofía*. J. Muguerza, (ed.). Alianza Editorial. Madrid 1981. p. 272.

<sup>127</sup> Trejo, W. *Fenomenalismo y realismo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1987. p. 65.

<sup>128</sup> Schilpp, P. A. *The philosophy of G. E. Moore*. Ed. Northwestern University. Evanston and Chicago, 1942, p. 659: **"and this is the truth. I am strongly inclined to take both of these incompatible views. I am completely puzzled about the matter, and only wish I could see any way of setting it"**. Traducción nuestra.

<sup>129</sup> Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. p. 152: **"For this act of sensing, which realist reproach Berkeley for having ignored, appear to me be completely inaccessible to any observation"**. Traducción nuestra.

<sup>130</sup> Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994. p. 503.

palabras de Berlin **"insistiendo en que palabras como 'conocimiento' o 'familiaridad' nada significan si no pueden ser aplicadas con propiedad a los hechos objetivos más familiares de nuestras vidas"**.<sup>131</sup> Para Berlin, negar esto y negarlo específicamente en favor de cualquier consideración idealista, atomista o positivista, será negar las premisas sobre las que descansaba todo nuestro conocimiento externo, la **"fundación compartida tanto de la ciencia como de las creencias de sentido común"**.<sup>132</sup> Esta fue, sin duda, la firmeza que admiró en Moore en los años convulsos y perturbados de entreguerras. Como le sucedió a Russell o a Keynes, también Moore impresionó a Berlin por su **"claridad expositiva, la pureza de su tono moral y la reconfortante implicación de que el bien puede ser tan claro, tan nítido y tan intuitivamente aprehensible como los colores primarios"**.<sup>133</sup> Emplazando a la filosofía del análisis que partiera de lo más simple y claro, reclamaba desde ella la defensa de la **"sociedad civilizada, depurando su discurso sobre sí misma, aclarando sus reglas morales y, con ello, fortaleciendo el compromiso de sus 'hombres jóvenes' con sus valores"**.<sup>134</sup>

Será de absoluto recibo para la epistemología berliniana comprender cómo se presenta la idea de lo común a esta intelección de la realidad de todos los días y las complejas características que esta clase de comprensión reclama, y así las expondremos en la misma secuencia temporal en la que nuestro autor lo abordara, justo en el capítulo segundo. Con todo, todavía traeremos a este trabajo, en relación a la filosofía berliniana y en adelante, a Moore y sus aciertos y errores, junto con la indagación wittgensteniana contenida en *Sobre la Certeza* y la de Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, ambas coetáneas -estos textos son de finales de los años cuarenta y comienzos de la década- a los años en los que Berlin producirá uno de sus ensayos epistemológicos más relevantes: "Sense of Reality". Será entonces -en el capítulo tercero- cuando cerraremos la referencia a Moore.

Es ahora, comenzada la década de los años treinta, en un entorno donde el *Zeitgeist* ideológico del fascismo, nazismo y comunismo italiano, alemán y soviético estaba sustituyendo a la percepción propia de las democracias liberales, cuando la interrelación entre filosofía y política comenzaba a comparecer ante Berlin. Ocupémonos, entonces, de continuar el análisis filosófico político que ya iniciamos en el epígrafe anterior con el liberal-idealismo. Pues será oportuno comprobar cómo el coraje de Moore y la honestidad intelectual de Russell o Keynes, tendrán su relevancia por lo que respecta a la presencia de las ideas del realismo o del atomismo lógico en el examen de la viabilidad filosófica política del socialismo y marxismo en el periodo de entreguerras, así como a la encrucijada en la que estos emplazarán a las posiciones del parlamentarismo democrático del Reino Unido. Todo ello como antesala final a la exposición de las ideas propias de Berlin ante toda esta problemática y en esta década.

---

<sup>131</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 262: **"Of insisting that words like 'knowledge' and 'acquaintance' meant nothing if they could not be properly applied to the most familiar objective facts of our lives"**. Traducción nuestra.

<sup>132</sup> Ibídem. p. 262: **"The common foundations of scientific or common-sense beliefs"**. Traducción nuestra.

<sup>133</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 74.

<sup>134</sup> Ibídem. p. 74.

### 1.3. EL *ZEITGEIST* DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX Y EL CAMBIO DE *KULTUR-PHILOSOPHIE*: NUEVOS LIBERALES Y SOCIALISMO.

La rapidez con la que la filosofía analítica penetraría en los grupos más avanzados de las dos principales universidades británicas, era un buen ejemplo, también, de la acelerada declinación de la propia época victoriana sostenida por una mezcla de idealismo liberal-imperialista. En efecto, las décadas iniciales del siglo XX tuvieron *Zeitgeist* propio, y muy distinto al anterior. La organización socio-estatal, la Gran Guerra y sus efectos, los problemas financieros de 1929 que en Gran Bretaña se dejaron sentir mucho más durante 1930 y 1931, el venir a menos de los comportamientos estético-analíticos *tipo bloomsbury* de los años veinte -necesitaban abundantes fondos para ser mantenidos-, el éxito del comunismo, el ascenso de los fascismos y la llegada de la Segunda Guerra Mundial, acumularon tal serie de acontecimientos que, como es notorio, provocarían el colapso del sistema internacional.

La estado de ánimo, la atmósfera que tomó paso y dominio, el espíritu de la época -el *Zeitgeist*-, era la que los comentarios que Spender transmitía a su amigo Berlin acerca de la realidad centroeuropea reflejaban. Se trataba de un, digámoslo así, *espíritu de izquierdas*, un cambio de *kultur-philosophie*, en la expresión de un jovencísimo Berlin, convertido, desde Mayo de 1930 hasta finales de 1931, en editor y editorialista de la revista de la universidad "Oxford Outlook".<sup>135</sup> El número de noviembre de 1930, interpelaba a los lectores sobre el eco de los nuevos tiempos,<sup>136</sup> y se apreciaba la creación de nuevos contenidos para la Revista. Es decir, artículos o ensayos de actualidad, que en la práctica significaba más producción crítica y menos literatura; más opinión sobre ideas contemporáneas a debate. Todo ello era, evidentemente, propio a Oxford, cuya tradición de estudios clásicos y humanistas, **"reforzada la idea primigenia de la fundación moral de la política"**,<sup>137</sup> seña de la propia institución. El apetito de nuestro joven editor, de veintiún años, azuzaba la demanda: **"la política ha comenzado a ser tan interesante que incluso yo he comenzado a seguirla con cierta avidez"**.<sup>138</sup> La época, rememoraba Berlin, producía aquella *simpatía de izquierdas*: **"después de todo, todo el mundo que tuviera un corazón era atraído por cosas por el estilo en los terribles treinta"**.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Berlin, I. (ed.). *Oxford Outlook*. 491. Vol. X. nº 25. May, 1930. Berlin firmaba sus artículos con el seudónimo *Apricot*.

<sup>136</sup> *Ibíd.* 561. Vol. X. nº 53. November, 1930.

<sup>137</sup> Collini, S. *Public Moralist: Political thought and intellectual life in Britain 1850-1930*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1991. p. 251: **"The strong presence of classical humanism in the English universities, had reinforced a native sense of the moral foundations of politics"**. Traducción nuestra.

<sup>138</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 77.

<sup>139</sup> Berlin, I. *Malraux: life and work*. Preface. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1976. p. 38: **"After all, everybody who had any heart at all was attracted to something of the kind in the terrible thirties"**. Traducción nuestra.

Si Berlin no siguió la misma senda se debe al particular acontecer familiar y personal de sus primeros once años de vida, transcurridos en medio del ambiente revolucionario ruso-soviético, y la especial prevención ante el marxismo que esto le produjo, incluido el conocido episodio del linchamiento popular de un policía en plena calle del que fue testigo con siete años:

"Me salve de la tentación de trabajar para o con el Partido por el accidente del que fui testigo, la revolución rusa se me hizo, desde niño, menos atractiva, y más tarde, ya desde la distancia observando algunas de sus oscuras consecuencias".<sup>140</sup>

Aun así, algo de contagio sí experimentó, tal y como recordaba en 1993, no sin ironía:

"En Oxford había un club socialista y un club comunista y la preocupación por los valores estéticos daba lugar a los intereses políticos (...) no obstante, el *Zeitgeist* también me alcanzó a mí. Escribí un libro sobre Marx".<sup>141</sup>

Sin embargo, el encargo del libro sobre Marx<sup>142</sup> supuso para él un impacto muy significativo y de trascendencia posterior: primero, conocerá por primera vez, y a fondo los autores cuyas ideas movilizaban políticamente a todo el continente, incluida la revolución rusa. Después, le entreabrió la puerta hacia la intelección filosófica de su época, más allá de lo que el positivismo señalaba que era el cometido de la filosofía, bajo lo que, más tarde, denominaría influencias ilustradas y anti-ilustradas en la aparición del marxismo. Y por último, le manifestó una cualidad fundamental que más tarde denominaría *sense of reality* y que, cómo un judío liberal que cree en las instituciones británicas, puso en juego, por primera vez, en esta obra, mirando *dentro* y *a través* de los ojos de un filósofo tan decisivamente influyente como Marx, en busca de las razones por las que el socialismo y el comunismo estaban teniendo tanto peso como respuesta intelectual y soporte de las ideas que transformaban la vida europea. Pues el talento de Marx recogía los elementos que desembocaban en una posición política antagónica al mundo de la burguesía liberal, que no solo es el mundo que la familia Berlin tuvo que abandonar en su tierra natal, sino que desafía en tal modo a los valores de esa propia burguesía y su sistema económico, que Berlin entiende que es relevante para la filosofía comprender, de hecho, cómo estos dos mundos es posible que se encontraran, en aquel momento, tan enfrentados:

"Habiendo escrito un libro sobre Karl Marx, (que me fue ofrecido después que Harold Laski y el actual Lord Longford declinaran la tarea) ejerció una

---

<sup>140</sup> Ibídem. p. 38: "I was only saved from temptation to work for or with the Party by the accident of witnessing the Russian revolution in some of its less attractive aspects as a child, and later, from a distance, watching some of its gloomier consequences". Traducción nuestra.

<sup>141</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. p. 25. Que corresponde a Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 200. p. 153: "Still, the *Zeitgeist* reached me too. I wrote a book on Karl Marx, which to my surprise is still obtainable".

<sup>142</sup> H. A. L. Fischer fue quien, de hecho, encargó el libro a Berlin, y le procuró también el puesto de editor del Oxford Outlook. Representó para Berlin el primer personaje de relieve con el que pudo tener una primera relación académica sólida en Oxford –incluida su familia, antes de ser elegido, en 1932, miembro de *All Souls*, lo que amplificó súbitamente su proyección en Oxford (Vid. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 87-89.

influencia sobre mí que me hizo consciente de la importancia de la historia de las ideas y las corrientes políticas en el siglo dieciocho y diecinueve. Me puso en contacto con interesantes ex-marxistas y dio para el resto de mi vida un interés en lo que podría ser llamada la historia intelectual, la historia de las doctrinas y las interrelaciones entre doctrina y práctica. Creo que esto es lo que podríamos llamar una influencia realmente fuerte sobre mí".<sup>143</sup>

¿Qué es lo que, entonces, atraía del marxismo en los terribles años treinta? Sobre todo que, en primer lugar, el marxismo se ofrecía como respuesta al agudo sentimiento de injusticia que se experimentaba moralmente y a la gran disconformidad con el mundo en el que se vivía y, además, y esto es lo relevante ahora para nosotros, porque los que eran atraídos hacia el marxismo creían que era científico.<sup>144</sup> Ante esto, ¿cómo evolucionó el intento liberal de encajar, en su vertiente menos idealista, dentro de su propia teoría, una respuesta a los desafíos de estos años? La filosofía política liberal postuló, al igual que el atomismo y el positivismo para la filosofía y la ciencia, el mismo esclarecimiento del estatus científico de sus teorías con un procedimiento que creía era ajustado a la realidad porque partía de ella. La doctrina de Moore, que exhortaba a operar y experimentar con la realidad más inmediata percibida a través de los sentidos, se había convertido, con sus alusiones al modo en que es susceptible de ser probada la existencia de su mano, en la reina del *ad hoc*, de la constatación del hecho y de su realidad subyacente. Keynes la situó en el epicentro de este proceder cuando dice:

"Se advertía la influencia del método de Moore, según el cual se podía esperar aclarar nociones esencialmente vagas, utilizando un lenguaje preciso y planteando cuestiones exactas. Era un método de descubrimiento mediante el instrumento de una gramática impecable y de un vocabulario carente de ambigüedad. 'Qué quiere decir exactamente' era la frase más habitual en nuestros labios. Si, tras un intenso interrogatorio, resultaba que no querías decir una cosa determinada, incurrías en la grave sospecha de no querer decir absolutamente nada".<sup>145</sup>

Esto desautorizaba moralmente leyes a las que no se podía prestar la debida obediencia hasta que no se hubiera tenido la ocasión previa de juzgar los casos individuales que la componían, sin los cuales no se garantiza la verdad de aquellas y se convertían en leyes que superaban los límites de todo empirismo. De igual modo, y siendo esto no menos problemático y crucial a nuestros efectos, la simplicidad del punto de partida de Moore, lo elemental de su declaración acerca de una mano o un vaso, simbolizaba en toda su crudeza el punto de partida y las dificultades que acarrearía para todo individuo el verse obligado a *reconstruirse* como tal frente al espejo de su realidad sociopolítica, que ahora volvía a ser real y externa a él. En la idea del Todo contenida en el idealismo, el individuo era una parte más de ese todo. En la nueva separación de mente y realidad, el individuo redescubre que tiene que afrontar todo el entramado de relaciones sociales que tiene

---

<sup>143</sup> Berlin, I. *Conversations with Henry Brandon*. Ed. A. Deutsch. London, 1966. p. 35: "Having to write a book on Karl Marx which was offered to me (after Harold Laski and the present Lord Longford had declined the task), it did have an influence upon me: it made aware of the importance of the history of ideas, the importance of the political currents in the eighteenth and nineteenth century. It involved me with interesting ex-marxist and intellectual history, the history of doctrines and the interplay of doctrine and practice. I think that's really it: a really strong influence". Traducción nuestra.

<sup>144</sup> Berlin, I. *Malraux: life and work*. Preface. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1976. pp. 32 ss.

<sup>145</sup> Keynes, J. M. "Mis creencias juveniles". En, *Ensayos biográficos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1992. p. 362.

ante sí y el contenido que éstas poseían en una sociedad estatalmente organizada. La respuesta realista fue, en cierto modo, marginal, la que los principales protagonistas del conocido como *Grupo de Bloomsbury* adoptaron y hemos comenzado a exponer brevemente ayudados de los textos de Keynes.

En toda esta nueva perspectiva analítico-liberal, que se encontraba ya bajo la presión de la primera llegada al gobierno del partido laborista, preguntar que quería decir exactamente *socialismo* formaba parte de la naturaleza de su propia investigación, de su propia actitud. El lenguaje laborista fue objeto de este análisis, como prueba analítica de la realidad que se pretendía descomponer en sus elementos más simples. El análisis de lo que *socialismo* quería *decir exactamente* llegó a consideración en una opinión editorial de la publicación liberal *Nation*, en 1924:

"Socialismo es una palabras muy vaga, significa muchas cosas diferentes para diferentes personas y, para la mayoría de los Socialistas declarados, se puede sospechar que es una valiosa pero poco clara aspiración, al punto de que es casi una tontería resolver algo sobre ella, como si fuera una cuestión clara y definitiva".<sup>146</sup>

La cuestión no era baladí, pues cómo comprender una palabra imprecisa y vaga, con demasiados significados reunidos en torno al mismo concepto y que, sin embargo, ya co-gobernaba el país, dictando reformas sociales. Además, los liberales, tenían que elaborar una réplica, sobre todo teniendo en cuenta que era incontrovertible que el referente europeo que se suponía que inspiraba la palabra *socialismo* -la revolución soviética- sí tenía un nuevo orden que ofrecer a la sociedad. Y a lo que se sumaba también, junto con el fascismo y nazismo, la iluminación de una evidencia muy grave: la ausencia de *necesidad* de las sociedades democráticas, que no encontraban el modo de articularse, de fijar sus sistemas, de acuerdo a la nueva realidad social.

Era cierto que la referencia individual<sup>147</sup> se mantenía viva a la hora de asimilar el concepto de Estado y de Sociedad que, por otra parte, ni los más ingenuos liberales pensaban ya que habría de limitarse a una versión más o menos renovada de *laissez faire*. Era obvio que la burguesía, convertida en empresa privada, no era capaz de jugar un papel económico susceptible de dar cobertura laboral a la oferta de mano de obra, ni de hacer frente a las causas del divorcio entre el trabajador y su propio trabajo, asunto este último que era algo a todas luces antinatural, de acuerdo con las teorías liberales.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Freedman, M. *Liberalism divided. A Study in British Political Thought 1914-1939*. Ed. Clarendon Press. Oxford University Press. New York, 1986. p. 179: "**Socialism is so vague a word, meaning so different things to different people, and to most declared Socialist little more, it may be suspected, than a worthy if somewhat hazy aspiration, that it is almost silly to pass resolutions about it, as though it were a definite, clear-cut issue**". Traducción nuestra.

<sup>147</sup> El problema real de la conjunción libertad / mejoras sociales se sostenía en la creencia de fondo acerca de la natural armonía que el *self* de cada individuo podía desarrollar. Para un ejemplo de esto con respecto al problema del desempleo a comienzos del siglo XX en el Reino Unido, vid. Beveridge, W. H. *Unemployment. A problem of industry*. Ed. Longmans. London, 1912. pp. 1-16.

<sup>148</sup> Es decir, lo antinatural era la combinación de la burocracia estatal y empresa capitalista en una sociedad de masas, cuyo producto era la organización, que trascendía el sistema de dominio tradicional heredado siglo tras siglo y se convertía -la organización- en entidades con un alcance cultural enorme en tanto que la burocracia alteraría sustancialmente el significado de la actividad política transformándola en administración de cosas, asegurándose el capitalismo el primado de la organización como *modus vivendi* de la empresa y la producción, al margen incluso del régimen político imperante en ese momento.

De modo que, si el realismo analítico buscaba una teoría lógico matemática que garantizase la estructura veritativa del mundo que, a su vez, asegurara la viabilidad científica de sus premisas empíricas, liberadas ya de contenidos extra-científicos,<sup>149</sup> el liberalismo económico intentó, precisamente, una paulatina identificación de la serie de *medidas técnicas* que habrían de ser necesarias para el reequilibrio social. Se fue convirtiendo en un *método*, guiado por la idea de la búsqueda del conocimiento adecuado para registrar la estructura del capitalismo-, perdiendo así una gran parte de su peso ideológico.<sup>150</sup> **“Los liberales definían frecuentemente la tarea de gobierno como el descubrimiento ‘mediante experimentación del nuevo y siempre cambiante balance económico producto de la cooperación entre lo público y la empresa privada’”.**<sup>151</sup> Frente a este horizonte experimental y social abierto, el comunismo ya era avalado por su triunfo en la Unión Soviética, lo cual era la prueba irrefutable, empírica y material de su éxito social, es decir, la prueba que para sí se exigía el liberalismo. Además, el comunismo aportaba la existencia previa de una filosofía –el materialismo dialéctico- que estaba completa y era verdadera, todo lo contrario que la filosofía del análisis. Esto es, la teoría y la práctica bolchevique habían resuelto, de antemano, el problema que el liberalismo percibía más agudo que nunca. A su vez, si existía una respuesta ya elaborada, las dudas analítico-liberales se convertían en sospechosas de ideología doctrinaria a los ojos de los marxistas británicos.

Es aquí, para comprender mejor el origen filosófico de esta influencia del bolchevismo en el Reino Unido, donde el texto de Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo*, redactado en 1908, y el texto de Russell, *Teoría y Práctica del Bolchevismo*, publicado en 1920, son útiles en la comparativa acerca de las bases científicas, filosóficas y lógicas en su aplicación política en el Reino Unido. Para Lenin, que no creía que hubiese diferencia entre analíticos e idealistas, el problema que el marxismo y el materialismo dialéctico habían resuelto era la relación entre pensamiento y ser, entre espíritu y naturaleza.<sup>152</sup> Al pie de su materialismo, situó una teoría de la percepción que perseguía los mismos fines que el realismo analítico: demostrar, frente al idealismo, que el mundo externo es real. Y, al hacerlo, rechazar también y a su vez, la solución del propio realismo británico

---

<sup>149</sup> Es significativo a este respecto la creación, en 1920, de la *Liberal Summer School*, foro de reflexión del Partido Liberal -participado entre otros por Keynes o Hobhouse-, en el que se intentaba racionalizar el nuevo estatus del trabajo y la industria en las sociedades democráticas y su aportación al bienestar social, entendida como la aportación liberal progresista a la reconstrucción de la actividad humana en tanto que extensión del concepto de productividad, puesto que esta era el reflejo de lo que las sociedades habían contribuido a sus respectivas civilizaciones.

<sup>150</sup> Esta era la paradójica encrucijada liberal, es decir, en tanto que esfuerzo científico técnico por analizar las leyes del capitalismo -como intento de respuesta al concepto de productividad demandada por la sociedad de masas- se convertiría en un modelo que llegaría a asimilarse como una herencia naturalizada en toda sociedad democrática. Y, por otro lado, en tanto esfuerzo filosófico político se veía constreñido a defender su individualismo que, en último extremo, no dejaba de querer alcanzar la misma operatividad armoniosa que, aun en sentido adverso y sin caer en él, ya profesaba el idealismo. Dejando en definitiva sin resolver la tensión que su caracterización teleológica de la naturaleza humana arrojaba sobre una sociedad en conflicto.

<sup>151</sup> Freedman, M. *Liberalism divided. A Study in British Political Thought 1914-1939*. Ed. Clarendon Press. Oxford University Press. New York, 1986. pp. 173-4: **“Liberals frequently defined the task of government as discovering ‘by experiment the new and ever-changing balance of economies in [the] cooperation between public and private business enterprise’”.** Citando, a su vez, el editorial (\*) “The Post War Business State”. En, *Nation* 26.10.1918. Traducción nuestra.

<sup>152</sup> Bochenski, I. M. *El Materialismo Dialéctico*. Ed. Rialp. Madrid, 1962. p. 132.

o, en su línea vienesa, el fisicalismo que E. Mach desarrolló en su Cátedra de Viena,<sup>153</sup> que era la referencia real para Lenin.

En una indagación paralela a la del realismo, a finales del siglo XIX en Viena, Mach caracterizaba a la física como la relación entre sensaciones –*sense data*–, no entre cosas o cuerpos. Lenin también entendía –en una crítica orientada de igual modo hacia el idealismo– que con ello desaparecían los objetos y cuerpos que comúnmente todos podemos ver a través del robusto sentido común de cada uno. Y aquí terminaban las semejanzas con la filosofía analítica. Para Lenin, nuestras sensaciones son *copias* de cuerpos y cosas, y no pueden desaparecer, sustituidos por una teoría que interpreta estos objetos como datos de los sentidos. Su teoría se asentaba directamente sobre la idea de que estas sensaciones no eran los elementos del mundo, sino el reflejo, la imagen o la representación de las cosas en la mente. La suya era una teoría de la representación de los objetos en la mente, priorizando la atención sobre los objetos materiales del mundo externo en menoscabo de las teorías que sitúan el causalismo del mundo exterior en la propia mente del observador. Cualquier intervención del sujeto, que el realismo sí consideraba, era, para él, idealismo disfrazado, y la fijación en los *sense-data* del realismo –en el *medio* por el que la mente percibe los objetos–, filosofía de clase *media* burguesa:

"Los 'realistas' y demás, entre ellos los 'positivistas', los machistas, etc., esto es papilla miserable, el despreciable partido del término medio en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que 'charlatanería conciliadora'".<sup>154</sup>

De esta clasificación dependía, también, la pertenencia al grupo de pensadores progresistas, es decir, partidarios de la teoría materialista, o sospechosos ideológicos que no aceptan el hallazgo final ya realizado por esta. Esta clasificación no era en ningún modo gratuita, pues de ella dependía la interconexión con la práctica revolucionaria a la que cabría circunscribir la acción política derivada de la teoría de la percepción materialista. Para diferenciar la posición de su propia teoría, a Lenin le preocupa especialmente y en consecuencia establecer:<sup>155</sup>

1. Que el mundo externo existe independientemente del observador, y que la materia inanimada está ahí mucho antes de la existencia de cualquier mente susceptible de afirmar su existencia, sea mental o material.
2. Que la consideración de los constituyentes del mundo externo como sensaciones implica una inaceptable vía hacia la confusión idealista y, por ende, hacia la imposibilidad o, como mínimo, mayor complejidad, si lo que pretendemos es encontrar las leyes que gobiernan ese mundo exterior, que son las que justamente han de poder

---

<sup>153</sup> Aun habiendo pasado varias temporadas en la Biblioteca Británica preparando el libro, no hay referencia alguna en *Materialismo y Empirio-crítica* a las obras cruciales de Russell y Moore anteriores a 1908, fecha en la que Lenin terminará su texto. La referencia del debate analítico, Lenin la tenía en el foco fisicalista –la Cátedra de Ernst Mach– de Viena, antecedente directo del Círculo de Viena.

<sup>154</sup> Lenin, V. I. *Materialismo y Empirio-crítica: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Ed. Ayuso. Madrid, 1974. p. 329.

<sup>155</sup> Estos tres puntos siguen la interpretación de la teoría de la percepción de Lenin que hizo Paul, en: Paul, G. A. "Lenin's theory of perception". En *Analysis*, vol. 5. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1938. pp. 65 ss.



explicarnos el hecho constatado por el sentido común de que el objeto material externo se refleje en la mente, pues en el caso de que esto sea factible, el materialismo procedería a continuación a la búsqueda de las leyes que rigen los cuerpos superiores complejos u orgánicos o espirituales, es decir, los grupos humanos.

3. Si esto es así no habría ya lugar a especulaciones metafísicas de ningún tipo, como la clase de idealismo que el fisicalismo quiere introducir subrepticamente, y estaría definitivamente asentada la posibilidad de que los seres humanos sean los dueños de las leyes con las cuales operan acerca de sí mismos.

De este modo, y por un lado, la crítica de Lenin al idealismo coincide, en primera instancia y aparentemente, con la crítica que saldrá de las propias filas analíticas al respecto, sólo que la perspectiva científica y social desde la que Lenin piensa, es tan diferente a la de aquellos, que no producirá sino su alarma. Y, en segunda instancia, al entender Lenin que el fisicalismo no es sino solipsismo, pues la referencia última de la percepción es el propio observador, piensa en la teoría de los *sense-data* como un estado de la mente igual a cómo Bradley lo podría haber reivindicado sin problema, uniendo así en el objetivo de su diatriba a idealistas y analíticos. El resultado era que, por razones radicalmente distintas a las esgrimidas por la filosofía del análisis, parecía que Lenin encabezaba una crítica plausible al idealismo, con la influencia política y social que la percutía –en 1956, Berlin diría de esta teoría que **“apenas puede ser tomada en serio”**-.<sup>156</sup> La verificación, para Lenin, se impone por sí misma *en la misma acción*, propiamente dicha, de verificar:

“Los resultados de nuestros actos suministran la prueba de conformidad –la correspondencia- de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas”.<sup>157</sup>

En esta propuesta, la práctica que resuelve de un plumazo el problema que tanto preocupada a Russell, es la verificación del tránsito objeto-mente: es decir, Lenin proponía que la acción práctica –el acto material de tocar una piedra, o coger una silla– era el modo de verificar si la percepción original que teníamos de la piedra o la silla era verdadera o falsa, si se correspondía con la imagen de la mente, pues esto era lo que todos y cada uno de los días la gente normal hacía habitualmente. La prueba, si bien no es directa entre objeto y percepción, es indirecta a través del éxito que la práctica produce. Lo científicamente relevante sería, entonces, establecer las leyes de este método indirecto. Lo relevante socialmente era que en la base de la estructura científica que Lenin pretende para el materialismo se encontraba la vida misma de la gente.<sup>158</sup> La vida en acción era el foco fundamental para su teoría del conocimiento. La acción prueba la percepción. Ante la operatividad de la demostración en la vida real, la necesidad de explicar y demostrar científicamente el vínculo directo entre objeto-mente, pierde importancia para Lenin. Antes bien, intentarlo es perderse inexorablemente en las

---

<sup>156</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1956. p. 47: **“Among modern thinkers whose theories of perception derive from his[Locke] are to be found such diverse personalities as Bertrand Russell, Santayana and Lenin, although it is fair to add that Lenin's philosophical views perhaps scarcely deserve to be taken seriously”**. Traducción nuestra.

<sup>157</sup> Lenin, V. I. *Materialismo y Empiríocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Ed. Ayuso. Madrid, 1974. p. 129.

<sup>158</sup> *Ibíd.* p. 133.

sofisticadas e inútiles arquitecturas del idealismo y de su mala copia, el realismo, al que denomina empirio-criticismo, y que, en realidad, lo que hacía era seguir el mismo procedimiento de prueba que el materialismo, aunque no lo reconocieran:

"Engels consideraba en el mejor de los casos el 'positivismo' y el 'realismo', que sedujeron y aun seducen a un número infinito de confusionistas, como un procedimiento filisteo de introducir subrepticamente el materialismo [mientras que en público lo tiran por los suelos y reniegan de él! (...) [se valida] la teoría materialista, según la cual la conciencia *refleja* el universo exterior objetivamente real".<sup>159</sup>

Así se emplazó el materialismo como base de la acción y abrió un campo ilimitado a esta,<sup>160</sup> asentando la idea de la revolución como la esencia epistemológica del ser mismo, justificadora de la *unidad social* de los elementos de la realidad y su carácter vivo. Será en toda esta secuencia, desde la filosofía a la acción, donde se concentre la crítica de Russell y Keynes. Primero en la imposibilidad de Lenin de ofrecer un argumento lógico acerca de cómo se produce esta impresión de la imagen del objeto externo en la mente más allá de afirmar que se trata de un reflejo, y de cómo vendría definida esta independencia de la imagen del objeto como separada del objeto mismo. Después, en el resultado de la conexión de este error con la realidad social.

La reprobación de Russell a Lenin nacía de su profunda creencia en el mundo que la matemática había pertrechado para la ciencia. Esta creencia comparece, intensamente, en su apasionado estudio sobre el bolchevismo. La filosofía de la matemática russelliana, y su sistema lógico, indagaban la estructuración racional del mundo sobre bases empíricas. Era una reconstrucción, también, del sentido común, de lo que se puede creer y sostener sin incurrir en contradicciones. Consciente de ello, el cambrigense permanecía muy atento al mundo socialmente nuevo que su logicismo podía implicar y, en consecuencia, también al mundo que proponía el materialismo dialéctico tal como estaba siendo interpretado por Lenin. La primera reflexión russelliana fue la falta de contrastación y sometimiento a la crítica que toda teoría que pretende ser verdadera habría de pasar. Criticaba a la **"filosofía impaciente, que se orienta a la creación de un mundo nuevo, sin suficiente preparación en las opiniones y sentimientos de los hombres y mujeres ordinarios"**.<sup>161</sup> Russell acababa de visitar la Unión Soviética y había tenido ocasión de entrevistarse con Lenin, pudiendo comprobar, directamente y sobre todo, el impacto político que perseguía Lenin. Los tres errores inaceptables que Russell rechaza en la teoría leninista son:

1. La falta de garantía de verdad de los enunciados que defiende Lenin, de compromiso insobornable con el método y la perspectiva científica:

"Cuando Lenin desea probar alguna proposición, lo hace, si le es posible, mediante citas de textos de Marx y Engels. Un comunista integral no es solamente un hombre que cree que la tierra y el capital deberían ser poseídos en común, y su producto distribuido del modo más equitativo posible. Es un hombre que abriga cierto número de creencias elaboradas y dogmáticas

---

<sup>159</sup> Ibídem. pp. 327-234.

<sup>160</sup> Bochenski, I. M. *El Materialismo Dialéctico*. Ed. Rialp. Madrid, 1962. pp. 179-181.

<sup>161</sup> Russell, B. *Teoría y práctica del bolchevismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1969. p. 9.

(como, por ejemplo, el materialismo filosófico) que pueden ser verdaderas, pero que, para un espíritu científico, no puede saberse con certeza que lo sean. Este hábito de certidumbre militante acerca de cuestiones objetivamente dudosas, es un hábito del que, a partir del Renacimiento, el hombre ha ido liberándose gradualmente, para sustituirlo por un talante de escepticismo constructivo y fecundo propio de la perspectiva científica. Yo creo que la perspectiva científica es inconmensurablemente importante para la raza humana".<sup>162</sup>

Si *Principia Mathematica* contenía alguna obsesión, era esta, la garantía de verdad implícita en la actitud científica, la exigencia fregeana de analizar hasta el último justificante para el nexo causal. Exige que la verdad ha de ser aceptada allí donde se presenta suficientemente avalada por datos y cadenas de deducciones, asumiendo la fuerza de éstas aun cuando puedan ir en contra de nuestras propias teorías e intereses. Russell defendía los argumentos explicativos y teóricos, antes que justificaciones inmediatas u oportunistas, y reclamaba esa actitud para quien analizara el novísimo fenómeno soviético. Pero, para Lenin, esta pretensión era un engaño de la comunidad de profesores realistas y analíticos de Viena y Cambridge. Eran profesores reaccionarios, añagaza escéptica:

"Hubiese preferido de buen grado la 'honradez religiosa' [del idealismo] a la 'indecisión' de los profesores librepensadores; por lo menos, en aquella 'hay un sistema', hay unos hombre íntegros que no separan la teoría de la práctica. Para los señores profesores 'la filosofía no es una ciencia, sino un modo de defensa contra la socialdemocracia. Profesores y agregados, todos los que se titulan filósofos, a pesar de su condición de librepensadores, están más o menos hundidos en los prejuicios, en el misticismo, todos forman en relación a la socialdemocracia una sola masa reaccionaria".<sup>163</sup>

Para Russell, como científico que quiere reconstruir la realidad de los hechos, una teoría tenía que proporcionar como resultado válido un elenco de verdades y nociones capaces de ser compartidas e introducidas dentro de un sistema, y no creía que los principios que sostenían la revolución soviética debieran ser considerados un conocimiento acorde a pauta científica. Para que de una creencia se derivara conocimiento, tenía que producirse un juicio lógicamente válido derivado del conocimiento de sus relaciones formales. Muy al contrario, como se aprecia en el texto de Lenin recién expuesto, lo que Russell detectaba profundo un anti-intelectualismo de fácil contagio a la misma lucha de clases, que podría llegar a amenazar la esencial comprensión de la dimensión social del conocimiento.

2. En segundo lugar, y a raíz del punto anterior, Russell criticaba la falta de cumplimiento de los requisitos que cabía atribuir a las leyes científicas, su falta de generalidad, error típico de toda teoría política que quisiera estar basada en una doctrina filosófica:

---

<sup>162</sup> Ibídem. pp. 10-11.

<sup>163</sup> Lenin, V. I. *Materialismo y Empiriocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Ed. Ayuso. Madrid, 1974. p. 329.

"La doctrina filosófica del materialismo, si es que es verdadera, lo es siempre y en todas partes; no podemos esperar que encuentre excepciones, por ejemplo, en el budismo o en el movimiento husita. Y así resulta que gentes cuya política se supone ser una consecuencia de su metafísica se muestran incapaces de admitir que una teoría general de la historia, en el mejor caso, solo es verdadera en su conjunto o en lo fundamental".<sup>164</sup>

Russell no encontraba conexión lógica en la teoría leninista, y quería mostrar el error que suponía mezclar argumentaciones pertenecientes a la filosofía teórica para sostener **"hechos concretos de la naturaleza humana"**<sup>165</sup> y, por otro, la imposibilidad de asumir para estos hechos concretos teorías explicativas que, de ser ciertas de acuerdo a la norma científica, habrían de serlo en todo tiempo y lugar, sin excepción. Evidentemente para la defensa leninista del materialismo histórico como metafísica política, no se podía garantizar esta certeza sino basándose en el **"carácter dogmático del comunismo marxista, que tiene la rígida certeza de la teología católica, no la cambiante fluidez y el escéptico sentido práctico de la ciencia moderna"**.<sup>166</sup>

3 Por último, la tercera crítica se dirigía al desprecio del materialismo por las entidades particulares, lo que, para Russell, es una idea encubridora de argumentos profundamente idealistas.

"La conciencia no es ya un reflejo de la realidad objetiva fuera del hombre, sino aquello que ocurre en su cuerpo. Interpretación que sirve de base a la tesis del materialismo dialéctico que afirma que el pensamiento es una función, un producto, o un fenómeno acompañante de la materia, es decir, del cuerpo humano".<sup>167</sup>

Esta dependencia de la conciencia de una entidad, no solo material, sino compleja, repugnaba la construcción del mundo del realismo que, justamente, operaba desde lo simple a lo complejo, y no al revés. No se puede construir al individuo desde su justificación como perteneciente al *Todo* social. De acuerdo con Lenin, la instauración del comunismo en las democracias occidentales, habrá de venir por la vía de la conquista del poder haciendo uso de la revolución, pues no hay otro modo de superar las barreras e impedimentos que el parlamentarismo capitalista alzaba frente al bolchevismo. Injusticia y desigualdad se hacen poco comprensibles para quienes creen que la realidad esta *in toto*, de ahí que, por la parte del *Todo*, no acierten a encajar los males sociales concretos singulares en su doctrina. El papel del Estado se hallaba investido de este error, al haber sido convertido en la Unión Soviética en gestor de la maquinaria económica, despojándolo de su carácter aglutinador –no unificador– de la sociedad, lo que le parecía a Russell una reducción al absurdo, allí donde se pretendía unir lo que de por sí habría de permanecer individualizado para cumplir efectivamente su función. Más aún cuando había presenciado, en su reciente visita a la URSS y en su entrevista con Lenin, la elevación de un solo partido, convertido en clase, a la totalidad del gobierno y el Estado. Lo que significaba, teniendo siempre en cuenta la realidad de 1921 y la misma existencia y ascendencia representativa del partido laborista en el Reino Unido, que la

---

<sup>164</sup> Russell, B. *Teoría y práctica del bolchevismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1969. p. 101.

<sup>165</sup> *Ibídem.* p. 101.

<sup>166</sup> *Ibídem.* p. 101.

<sup>167</sup> Bochenski, I. M. *El Materialismo Dialectico*. Ed. Rialp. Madrid, 1962. p. 189.

clase dejaba de cumplir la función que el partido político tiene asignado en la democracia como expresión del interés de una parte y adquiriría una consideración de forma total del Estado,<sup>168</sup> reapareciendo el problema lógico del todo que es miembro de sí mismo como clase.

Pese a las críticas de Russell, el éxito de una filosofía política capaz de dar cuerpo y solución a las desigualdades, armada con una batería de conclusiones previas dogmáticamente proclamadas como verdaderas, era lo suficientemente atractiva para en medio de la zozobra del primer tercio del siglo XX. La permanente puesta en duda de la capacidad de los componentes de la propia sociedad para regular sus propios conflictos manteniendo el papel del Estado dentro de unos límites, que entre idealistas y liberales se jugó en el argumento moral como garante o no de la legitimidad de la nueva dimensión que estaba adquiriendo, fue desplazada por el marxismo como una idea propia del moralismo burgués. Sin embargo el serio interrogante que suponía el predominio de la variable económica como única explicación socio-política derivaba del materialismo dialéctico que movía a la acción, fue reconocido avisado Russell:

“A pesar de la importancia fundamental de los hecho económicos en la determinación de la política y de las creencias de una época o nación, no creo que los factores no-económicos puedan olvidarse sin exponerse a errores que pueden ser fatales en la práctica”.<sup>169</sup>

El Estado que idealismo y liberalismo persiguen encajar o reformar era, según el bolchevismo, el Estado burgués de los intereses de una clase determinada que buscaba en los argumentos filosóficos la legitimación de su ascenso y permanencia en el poder. El problema era crítico, como Berlin dijo: **“la condición del individuo frente al Estado o nación, la organización industrial, el grupo social o político, se estaba convirtiendo en un grave problema personal y público”**.<sup>170</sup> De hecho, la coalición liberal que accedió al gobierno, en el periodo 1918-21, presidido por Lloyd George, se ocupó más de la legislación de reformas estabilizadoras de posguerra, que en la formulación de una filosofía acerca del bienestar social, lo que obligaba, en consecuencia, al Gobierno liberal, a improvisar una política para la que no disponía de recursos histórica y empíricamente probados.

Russell era consciente, también, de la necesidad de un pensamiento social con evidencias de su validez, y de un sistema económico que sustituyera al del siglo XIX ahora en crisis. Keynes, como discípulo del realismo analítico, hizo frente al comunismo y sus argumentos y métodos de cambio social cuando expresa lo que la época necesita, en 1926, donde se observa como subyace la influencia analítico-empírica:

“La fuerza no resuelve nada, nada resuelve en la guerra entre las clases, ni tampoco en la guerra entre naciones, ni en la guerra de religiones. Una exacta

---

<sup>168</sup> De Ruggiero, G. *Historia del liberalismo europeo*. Ed. Pegaso. Madrid, 1944. p. 390.

<sup>169</sup> Russell, B. *Teoría y práctica del bolchevismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1969. p. 101.

<sup>170</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 245. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 219: **“The predicament of the individual versus the State or the nation or the industrial organization or the social or political group was becoming an acute personal and public problem”**.

comprensión del proceso histórico, al que tanto Troski gusta de referirse, se pronuncia, en el estado actual de las cosas, en contra de la fuerza y no a favor de ella. *Más que nunca, tenemos necesidad de un esquema coherente de progreso, de un ideal tangible.* Todos los partidos políticos, sin excluir a ninguno, tienen su origen en las ideas del pasado, no en ideas nuevas, y los que más, los marxistas. No es necesario discutir sobre las sutilezas de aquello que autoriza a un hombre a imponer su evangelio por la fuerza; porque nadie tiene un evangelio. El primer paso adelante se hace con la cabeza; los puños deben esperar".<sup>171</sup>

Keynes, que criticaría las insuficiencias de la doctrina económica clásica ante la nueva situación socio-económica, no ofrece soluciones basadas en planes ya establecidos, no tiene, una vez eliminado de su vida para siempre, vía Moore, el dogmatismo. Lo único que ofrece es la experimentación y el análisis asociado a objetivos tangibles. De acuerdo con esto, la doctrina bolchevique suponía la radical negación de sus creencias socialmente operativas. Una vez que el marxismo había sido sancionado como verdadero, a Lenin lo único que le quedaba por explicar era la razón por la que los que son infieles en el combate se desvían de la verdad asegurada. Continúa Keynes, en este texto en respuesta a Trotski:

"Troski parte de la premisa de que los problemas morales e intelectuales de la sociedad ya han sido resueltos, que existe un plan y que lo único que queda por hacer es traducirlo en acción. Cree, además, que la sociedad ya está dividida en dos partes: los proletarios, convertidos al plan, y los otros, que por razones puramente egoístas se oponen a él. No comprende que ningún plan puede llegar a triunfar si previamente no ha convencido a mucha gente y que, si realmente existiese un plan, este sería apoyado por muy diferentes lados. Esta tan obsesionado con los medios que se olvida de decirnos que fines persigue".<sup>172</sup>

Esta afirmación, desde la perspectiva marxista, no podía significar sino ausencia de compromiso y falta de anclaje ideológico, que impedía reconocer el ascendente *científico* e *histórico* de la vida social bolchevique. En el laborismo británico, existía, al menos, una corriente identificada plenamente con estas tesis, en lucha con otras dos. El liberal Masterman, en 1920, exponía:

"[el partido laborista tiene tres tendencias] la primera era social reformista; la segunda predicaba el socialismo burocrático, sindicalismo o bolchevismo igualitario; la tercera era trade-*unionist* que explotaba los deseos de representación de la gente trabajadora. Y hay una Guerra entre las tres, una contra otra. Es evidente que hoy, la tercera es la tendencia triunfadora".<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Keynes, J. M. "Troski sobre Inglaterra". En, *Ensayos biográficos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1992. p. 76. Cursiva nuestra.

<sup>172</sup> *Ibíd.* p. 75.

<sup>173</sup> Masterman, C. "The case for a Liberal party", *Nation*, 22.05.1924: **"the first was social reformist; the second preached bureaucratic socialism, syndicalism or Bolshevik egalitarianism; the third was trade-unionist which exploited the desire of working people for representation. And there is a war in these members, one with another. The third is at present obviously triumphant"**. Citado en Freedman, M: *Liberalism divided. A Study in British Political Thought 1914-1939*. Ed. Clarendon Press. Oxford University Press. New York, 1986. p. 197. Cursiva y traducción nuestra.

Estas tres tendencias provocaban no solo tensiones en el Partido Laborista, sino en la misma proyección del Gobierno. Recuérdese que, en la década de los años veinte, el laborismo entrará en el gobierno por vez primera, saldrá, y volverá a entrar, aniquilando, en 1929, las expectativas de voto del Partido Liberal, hasta casi la desaparición de este. Por ejemplo, en el caso de las nacionalizaciones, el laborista Laski, miembro destacado del Partido Laborista, alude a las propias investigaciones parlamentarias -*Comisión del carbón* de 1919 e, *Investigaciones de los alijadores* de 1920- para evidenciar la necesidad, el hecho, que tiene la comunidad – el Estado- de asumir las empresas que suponen intereses clave para esta misma comunidad:

“El capitalismo prepara monopolios que son afectados inmediatamente por la comunidad hacia alguna forma de administración estatal. Vista de esta manera, la tesis no implica la teoría de la revolución que Marx miraba como consecuencia inevitable de la concentración capitalista; no implica tampoco una transición hacia un estado socialista. Todo lo que parece indicar es que serán sustraídas al peligro de la explotación privada aquellas industrias esenciales para el bienestar de la comunidad”.<sup>174</sup>

Para la idea liberal de no coartar la iniciativa empresarial privada, esta especie de estatización producida por la propia lógica del capitalismo, sin mediar violencia, no era fácil de entender, ni tan siquiera en el modo racionalizado que Laski presenta las nacionalizaciones. De hecho, en 1920 se creó el *Liberal Anti-Nationalization Committee*. La nueva realidad estatal necesita crear el ámbito en el que ubicar, mental y físicamente, a los ciudadanos, a todos los ciudadanos. Apropiarse de las empresas es una vía. Otra, distinguir el origen de la ganancia y proceder a aplicar tasas que discriminen según el origen social de la riqueza. Lo que no dejaba de ser un ataque al principio de la libre competencia del mercado, pues la base de estos impuestos se fundaba en la distinción entre incremento ganancial y valor social o privado de la misma. Es decir, entre ingresos como recompensa al trabajo personal, e ingresos adquiridos **“a través de la explotación inmoral del mercado, o de los precios de las tierras, especulación, etc., riqueza cuyo origen era, por definición, social”**.<sup>175</sup> La conciencia liberal tenía que poder comprender, y por la vía rápida dada la rápida evolución de su propio apoyo social, que significaba esto políticamente. Analizar qué significaba haber descubierto otra conciencia: la conciencia social. Y su valor por antonomasia: la igualdad. Pues si algo era innegable es que, como hecho, la existencia de una nueva clase obrera se presentaba como un dato netamente empírico, lo cual no era tan evidente para el idealismo. El comunismo, reconoce Laski, saltándose toda norma de inferencia, puede equivocarse a la hora de establecer las relaciones entre filosofía y realidad, pero la doctrina, el hecho, es verdadero, y si se quiere evitar lo que Russell o Keynes tanto temían, su correspondencia directa y dogmática con una idea preconcebida acerca de la realidad, la solución no era sino práctica, como Laski expuso en 1927:

---

<sup>174</sup> Laski, H. J. *Karl Marx*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1983. p. 71.

<sup>175</sup> Vincent, A. and Plant. R. *Philosophy, Politics and Citizenship: The life and thought of the British Idealist*. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1984. p. 84: **“The taxation was founded on the distinction between earned and unearned increment or social and private value, that is to say, between income as a reward for ability, as a factor in the maintenance of industry, and income acquired through wasteful exploitation of the market or land prices, etc., which were factors having a social origin”**. Traducción nuestra.

"En la esencia del comunismo no existe conexión necesaria entre sus tesis [de la interpretación materialista de la historia] y las inferencias y predicciones hechas por Marx. Cabe, sin embargo, establecer una necesaria conexión. El único medio de evitar su advenimiento es probar, mediante la política social, que es innecesario. Nosotros no podemos afirmar con convicción profunda que esto se esté haciendo. La irrupción de demandas humanas en beneficio de unos pocos es siempre la regla, más bien que la excepción, en la historia. La fortaleza de la posición comunista radica en su insistencia sobre el hecho de que tal invasión continua siendo la regla. Por esta causa, atrae la atención de los desheredados hacia las desigualdades evidentes de nuestro orden social. La Historia muestra claramente que tales desigualdades influirán sobre su observación, a menos que se demuestre la posibilidad de obtener por otros medios la razonable satisfacción de sus deseos".<sup>176</sup>

Russell temía que el laborismo reformista se contaminase del marxismo-leninismo que había comprendido plenamente durante su viaje a la URSS. Como socialdemócrata, Russell se esforzó permanentemente en el deslinde de las pretensiones del marxismo que, por muy equivocadas que resultaran, ejercían un serio atractivo en socialistas y sindicalistas de su propio país. Aun cuando la asimilación del comunismo en el Reino Unido fuera, como Berlin dice, típicamente británica, *sui generis*, la sospecha de que se malinterpretara su capacidad emancipadora por parte del laborismo que, hasta entonces, había demostrado en el Reino Unido una razonable capacidad para representar a los trabajadores, era una preocupación permanente en el *maremágnum* del clima del nuevo *Zeitgeist*. Russell criticaba la falta de objetividad a la hora de exponer claramente qué era el comunismo, esta era una de las claves de la lectura política que preocupaba a Russell:

"Los socialistas occidentales que han visitado Rusia han tenido a bien suprimir los rasgos más ofensivos del actual régimen (...) Incluso aquellos socialistas que no son bolcheviques en su propio país han hecho muy poco, en su mayoría, para ayudar a los hombres a apreciar los méritos y los deméritos de los métodos bolcheviques. Con esa falta de valor han expuesto al socialismo occidental al peligro de convertirse en bolchevique, por ignorancia del precio que ha de pagarse, y de la incertidumbre en cuanto a si el objetivo buscado se conseguirá o no finalmente".<sup>177</sup>

En el momento que más simpatías despertaba, fue donde el filósofo británico no cesa de relatar las circunstancias materiales, políticas y sociales que hacen del comunismo una revolución y un sistema dudoso en sí mismo. Para su comprensión por parte de sus contemporáneos reclamaba sin reparos el mismo esfuerzo **"imaginativo, paciente y apasionado"**<sup>178</sup> que él mismo utilizó para la construcción de su sistema lógico. Cree sin duda que la esperanza que ha suscitado la revolución en Rusia se deriva de la posibilidad real que se advierte de realizar el socialismo, pero esta disposición no le hace perder de vista los riesgos que implica establecer el socialismo mediante métodos **"toscos y peligrosos, demasiado heroicos para tener en cuenta el coste de la oposición que**

---

<sup>176</sup> Laski, H. J. *Comunismo*. Ed. Labor. Barcelona, 1929. p. 73.

<sup>177</sup> Russell, B. *Teoría y práctica del bolchevismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1969. pp. 21-22.

<sup>178</sup> *Ibidem*. p. 8.



**provoca**".<sup>179</sup> La receta bolchevique era incompatible con el gradualismo de Russell. Le preocupaba que su posición quedara condenada por la *filosofía impaciente*, sin producirse la necesaria mediación, indispensable sobre todo para transformar la industria en sucesivos procesos de autogestión de acuerdo con el meliorativismo que el progreso científico-técnico demostraba. Quería, también, claramente, especificar, el riesgo y la confusión que los simpatizantes británicos no están admitiendo: la confusión entre dictadura del proletariado y gobierno representativo. Lenin se lo dijo así a Russell en su entrevista moscovita:

"Los hombres del laborismo inglés pueden imaginarse que es posible una evolución pacífica, pero descubrirán su error. Lenin me dijo que espera ver un gobierno laborista en Inglaterra, y que desearía que sus partidarios trabajasen por él, pero únicamente para que la esterilidad del parlamentarismo inglés quedase concluyentemente demostrada ante los trabajadores ingleses".<sup>180</sup>

Russell no era, en ningún caso, ajeno a los daños del capitalismo, pero a la vista de estas opiniones, se preguntaba si no sería más dañino el socialismo de inspiración soviética que pudiera emerger tras la Gran Guerra, dada la acumulación e inexperience de poder de los bolcheviques, que alteraba de tal modo el socialismo parlamentario y democrático que se hacía difícil distinguir un mal del otro. Spender explicaba así la fascinación británica que alarmaba al científico social-reformista que era Russell. Para el poeta, el comunismo representaba:

"Un mensaje de esperanza, una suerte de respuesta a *Tierra Baldía* (...) Mi conciencia más o menos afligida, empezó entonces a expresarse por canales trazados por argumentos marxistas. Las ideas esenciales que me impulsaban eran: primero, el inevitable desarrollo de las situaciones sociales resultantes de las condiciones materiales que era posible analizar; segundo, la visión del mundo en dos intereses, el burgués y el proletario, que representaban puntos de vista políticos y, además, influían en la totalidad del modelo de comportamiento, pensamiento y cultura de todos los que se agrupasen en torno a estos intereses".<sup>181</sup>

La Gran Guerra rompería la idea de que el mundo se había dado también su solución en la economía capitalista. Russell recogió el desafío y mantuvo su compromiso para identificar nuevos principios con los que actuar en medio de un **"espíritu de desilusión y desespero"**,<sup>182</sup> que hacía resplandecer la solución comunista, junto al auge del sentir nacionalista. El efecto nacionalista lo vive el propio poeta en Berlín, a comienzos de los años treinta, en pleno *Weimardammerung*.

---

<sup>179</sup> Ibídem. p. 8.

<sup>180</sup> Ibídem. p. 35.

<sup>181</sup> Spender, S. *Un mundo dentro del mundo*. Ed. Muchnik Editores. Barcelona, 1993. p. 19. *Tierra Baldía* se publicó en 1922: "¿Cuáles son las raíces que se aferran, que ramas crecen / de esta pétrea basura? Hijo de hombre, / no lo puedes decir, ni adivinar, pues conoces solo / un montón de imágenes rotas, en que da el sol / y el árbol muerto no da cobijo, ni el grillo da alivio, / ni la piedra seca da ruido de agua" (Vid. Eliot. T. S. *Poesías reunidas*. Ed. Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 77).

<sup>182</sup> Ibídem. p. 12.

"En aquel Berlín, la pobreza, la agitación y la propaganda que presenciábamos en calles y cafés, parecía representar cada vez más la vida entera de la ciudad, como si no hubiese vida privada tras las puertas. Berlín era la tensión, la pobreza, la furia, la prostitución, la esperanza y la desesperación arrojadas a las calles. Eran los ricos estridentes en los restaurantes de buen tono; las prostitutas con sus altas botas militares; los comunistas sombríos, de aspecto arruinado, en sus manifestaciones, y los jóvenes violentos que, de pronto surgían de quién sabe dónde en la Wittembergplatz y gritaban: *Deutschland Erwache!* -¡Alemania, despierta!- (...) Los jóvenes, arrojados a un mundo sin empleo, se afiliaban a los partidos que les prometían un futuro de trabajo y prosperidad".<sup>183</sup>

En Gran Bretaña existía el temor de que las tensiones de todos estos grupos se reflejaran del mismo modo violento que en el Continente, que la clase media empobrecida señalara a judíos o extranjeros como responsables de su miseria y que, como en Alemania, la alta burguesía capitalista beneficiada con el imperialismo se sintiera con el deber de luchar por la preservación de los valores germanos donde judíos, proletarios y extranjeros solo era sobrevivientes. De modo que, también el comunismo era una respuesta compacta y real al fascismo y el nacionalismo emergente. Y viceversa, el nacionalismo, con el vigor de la visión orgánica e identitaria de los Estados era también una contrapartida integral a la ruptura que la lucha de clases había infligido a la sociedad y, a su vez, el ofrecimiento de integración en la comunidad para los individuos que habían sido aislados del principio superior de la patria. Laski, había entendido muy bien este peligro para el socialismo y el error de Marx al no apreciarlo en su momento:

"La confianza comunista en una especie de ley natural que regula la evolución social le conduce seriamente a menospreciar el poder de las fuerzas que no son de naturaleza económica. Es notable, por ejemplo, el grado en que el nacionalismo es capaz de resistir la necesidad económica. La naturaleza misteriosa de los impulsos cordiales puede ser admitida; pero nuestra ignorancia acerca de su naturaleza no debe cegarnos acerca de su significación. Un obrero inglés debe sentir, indudablemente, que tiene más de común con el obrero francés o alemán que con el capitalista inglés. Pero lo cierto es que, en general, no da signos de tal sentimiento".<sup>184</sup>

El Partido Laborista entró en el gobierno en 1923. Señaló entonces una tendencia a colaborar con Moscú, que dos años después fue uno de los elementos que provocó su derrota a favor del Partido Conservador. En 1929, el Laborismo volvió a ganar las elecciones y, entonces, el partido que fue derrotado y casi eliminado del mapa político británico fue el Partido Liberal.

A toda esta realidad es a la que despierta el joven Berlin al inicio de los años treinta. Paulatinamente, sería consciente de la situación política en la que está viviendo el Reino Unido y el resto de Europa, aun cuando lo fuera siempre dentro de la protegida vida familiar y la endogámica Oxford. Tanto las cartas que Spender escribe a Berlin durante su periplo por Alemania, como los viajes que hacen juntos a Salzburgo en 1931,<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Ibídem. pp. 188-9.

<sup>184</sup> Laski, H. L. *Comunismo*. Ed. Labor. Barcelona, 1929. p. 69.

<sup>185</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 79-80.

aseguran la experiencia y el conocimiento directo por parte de nuestro autor del ascenso de los fascismos. Spender escribe a Berlin:

“No es posible exagerar la gravedad de la situación política en Alemania. Parece que la totalidad del sistema (...) va a quebrantarse y que en diciembre, después de otras elecciones generales, todas las personas de origen judío van a ser fusiladas, todos los extranjeros expulsados del país y todos los niños pobres enviados a Heligolan o algún sitio similar para trabajar la piedra”.<sup>186</sup>

Berlin lo recordaría así, en 1949, con el impacto aún vivo de lo que ha supuesto la Segunda Guerra Mundial:

“Todo comenzó con la gran depresión de 1931, que destruyó la sensación, tal vez muy infundada, de seguridad económica que tenían entonces muchos jóvenes de las clases medias. Siguiéron los férreos años treinta, de los cuales los poetas ingleses de la época –Auden, Spender, Day Lewis- dejaron un testimonio vivo (...) la propaganda más insistente en aquellos días declaraba que el humanitarismo, el liberalismo y las fuerzas democráticas estaban agotadas, y que ahora sólo quedaba decidir entre dos extremos sombríos: el comunismo o el fascismo, el rojo o el negro. Para aquellos que no se dejaban llevar por ese parloteo, la única luz que quedaba en la oscuridad era el gobierno Roosevelt y el *New Deal* en los Estados Unidos. En una época de debilidad y de creciente desesperación en el mundo democrático, Roosevelt irradiaba confianza y fuerza”.<sup>187</sup>

Berlin vivió sus primeros treinta años de vida en el torbellino mismo de la pregunta acerca de las causas que mueven a las sociedades a actuar como lo hacen. A adoptar las actitudes y valores colectivos e individuales que le siguen. Y cómo dependen de una profunda y exigente percepción por parte de los individuos en la consideración de sí mismos con su propio tiempo. En el libro que escribió sobre Marx, en 1939, aun cuando la cita se refiere a las revoluciones de 1848, encontramos esta imagen que bien podía ser válida para el periodo de entreguerras que estaba viviendo:

“Bajo la presión de una crisis mundial, las tendencias económicas y políticas, normalmente ocultas bajo la superficie de la vida social, aumentaron en extensión e intensidad hasta irrumpir a través de la estructura afianzada en tiempos normales por las instituciones establecidas y, por un breve instante, revelar su carácter real durante el interludio luminoso que precedió al

---

<sup>186</sup> Ibídem. p. 78.

<sup>187</sup> Berlin, I. “El presidente Franklin Delano Roosevelt”. En, *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1984. pp. 218-219. Que corresponde a Berlin, I. “President Franklin Delano Roosevelt”. En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. pp. 23-24: **“It all began with the great slump of 1931, which undermined the feeling, perhaps quite baseless, of economic security which a good of many young people of the middle class then had. There followed the iron 30s, of which the English poets of the time –Auden, Spender, Day Lewis- left a vivid testament (...) the most insistent propaganda in those days declared that humanitarianism and liberalism and democratic forces were played out, and that the choice now lay between two bleak extremes, communism and Fascism – the red or the black. To those who were not carried away by this pattern the only light that was left in the darkness was the administration of Roosevelt and the New Deal in the United States. At a time of weakness and mounting despair in the democratic world Roosevelt radiated confidence and strength”.**

choque final de fuerzas, en el cual todas las soluciones quedaron oscurecidas una vez más”.<sup>188</sup>

Ahora, con la perspectiva de la tormenta filosófico-política expuesta a lo largo de este capítulo primero, procedamos a exponer cómo este clima de revoluciones filosóficas y políticas impactó de lleno en los años decisivos de la formación filosófica berliniana, desde 1933 hasta 1939. Los años del periodo central del debate positivista y la filosofía del lenguaje ordinario, que también empleó en escribir su *Karl Marx*, materia toda ella del segundo capítulo.

---

<sup>188</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 27. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx: his life and environment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1978. p. 12: **“Under the stress of a world crisis, economic and political tendencies normally concealed below the surface of social life increased in scope and in intensity, until they broke through the framework which was secured in normal times by established institutions, and for a brief instant revealed their real character during the luminous interlude which preceded the final clash of forces, in which all issues were obscured once more”.**

## CAPÍTULO 2. LA FILOSOFÍA DE OXFORD Y EL POSITIVISMO LÓGICO: LA CRÍTICA DE I. BERLIN AL POSITIVISMO-FENOMENALISMO.

Recién graduado Berlin en Humanidades, iniciado por cuenta propia al estudio de Moore y Russell, y en sus primeros pasos como *don* en Oxford, fue, sin embargo, el traslado a Viena de otro joven *don* de su misma generación, A. J. Ayer, en el invierno de 1932-1933, el que conectó al grupo informal de Oxford -que sólo décadas más tarde se etiquetaría como Filosofía de Oxford-, con los apóstoles continentales de la nueva lógica en Viena. Podemos imaginar, de una parte, el ramillete de colegas que se reunían sin objetivo fijo en las propias habitaciones de Berlin en Oxford, ajenos al clericalismo de su universidad, para debatir las últimas ideas llegadas de Cambridge y Viena. Y, de otro lado, en Viena, a Neurath, Waismann, Carnap o Hahn, aglutinados en torno a Schlick -que ocupó la cátedra de Mach en 1922- como continuadores continentales del debate acerca de las ciencias inductivas.<sup>189</sup> Así, Berlin, en esta década de los años treinta, y por partida triple,

---

<sup>189</sup> La existencia en Viena de un foco de investigación enfocado al problema de las relaciones entre sensaciones y representaciones como meollo central de la física y, en consecuencia, de la ciencia, obtuvo un fuerte respaldo universitario cuando, en 1895, se creó la Cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas y tuvo como primer ocupante de la misma a Ernst Mach. En Viena, las obras de Russell primero y Wittgenstein después, son recibidas como impulsos a esa línea de trabajo ya existente que apuntaba a las condiciones de objetividad de la ciencia. Con la llegada de M. Schlick a la Cátedra, en 1922, se aglutinó en torno suyo el grupo de pensadores que llevaría adelante el programa positivista. El estado en el que Wittgenstein había dejado la lógica desde el punto de vista analítico -tautologías verdaderas al precio de no probar nada acerca del mundo, la lógica como sistema de signos- causaba considerables interrogantes a los componentes del grupo de Viena. El positivismo insistirá en la búsqueda del enunciado susceptible de verificación: **"hay que demostrar mediante el análisis lógico que toda proposición de la ciencia tienen sentido"** (Vid. Carnap, R. "La antigua y la nueva lógica". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986. p. 151). En el número 1 de la revista del grupo, *Erkenntnis*, aparecieron varios artículos que eran una declaración de intenciones del Círculo de Viena así como una puesta en claro de los propósitos positivistas de sus autores. Los artículos de Carnap y Schlick muestran el estado de la cuestión a la que se había llegado en 1930 con respecto a la filosofía y la lógica. Carnap lo resume con la expresión **"el nuevo método científico del filosofar"** (Ibidem. p. 139) y hablan del viraje de la filosofía, caracterizado por **"el análisis lógico de las proposiciones y conceptos de la ciencia empírica"** (Ibidem. p. 139). Un grupo que compartía una **"actitud científica básica"** (Vid. Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Autónoma de México. México, 1988. p. vi.) y que Carnap caracteriza del siguiente modo: **"La nueva manera de filosofar surgió del trato cercano con el trabajo de las ciencias especiales, pero sobre todo del trato con la matemática y la física. Este hecho tuvo como consecuencia la ambición de que la actitud fundamental del investigador científico, rigurosa y con conciencia de responsabilidad, fuera también la actitud fundamental de nuestro trabajo filosófico -a diferencia de la actitud del filósofo tradicional, que se parece más a la del poeta. Esta nueva actitud no solo modifica el estilo del pensar, sino también la problemática. El filósofo individual ya no se propone construir audazmente todo un edificio filosófico. Más bien, cada uno trabaja investigando solo una parte de la ciencia total unificada (...) Cuando en filosofía se empezó a tomar en serio el requisito del rigor científico, se llegó necesariamente al hecho de tener que proscribir de la filosofía toda la metafísica, ya que sus tesis no pueden ser justificadas"**

desarrolló su trabajo como profesor de filosofía, digámoslo así, convencional; reubicó sus inquietudes intelectuales que despertaban desde el realismo provinciano de Oxford hacia el novísimo positivismo lógico internacional -**"uno de los fenómenos intelectuales más extraordinarios del momento"**-<sup>190</sup> y, por último, fue ubicando en este esquema intelectual su incipiente avidez política que, al final de la década, alumbrará su libro sobre Marx y le orientará decisivamente en la convergencia de su propia trayectoria profesional y su temperamento personal.

En febrero de 1933, Ayer escribía a Berlin exponiendo el impacto que los profesores de Viena le habían causado:

"La filosofía es gramática. Donde nosotros hablamos de leyes, ellos hablan de reglas gramaticales. Todas las preguntas filosóficas son puramente lingüísticas. Y todas la cuestión lingüística se resuelve si consideramos cómo se utiliza en efecto el símbolo que nos ocupa (...) Sin duda éste es un grupo de hombres que me es afín".<sup>191</sup>

En efecto, si los enunciados lógicos no expresaban nada acerca de los objetos del mundo, y era de éste no decir nada de donde extraían su validez universal, entonces, **"los enunciados lógicos expresan el modo en que dependen, unas de otras, las reglas que rigen en la aplicación de las palabras a los hechos"**.<sup>192</sup> Nos desvelaban las implicaciones lógicas de nuestros asertos y creencias. De este modo, si la lógica -la filosofía- era gramática, esta no podía tratar, de ningún modo, de la totalidad de las cosas, no trataba de objetos en absoluto sino, **"únicamente, del modo en que hablamos acerca de objetos"**.<sup>193</sup>

A pesar de la solvencia con la que eran presentadas estas afirmaciones, aún restaba camino hasta construir el conjunto de premisas necesarias para sostener un sistema lógico de ese tipo. La pregunta que se heredaba de Russell y Wittgenstein debía mantenerse clara y abierta: ¿cómo un enunciado acerca del mundo sólo puede tener significado si se da la posibilidad lógica -no práctica- de ser comprobado a través de la experiencia? Fue en este punto donde se debatía acerca del estatus de lo que en el Círculo se denominaba *protocol statements*: **"enunciados protocolares, el enunciado básico obtenido por observación directa, y con respecto al cual, la verdad de cualquier otro enunciado empírico habría de ser probada"**,<sup>194</sup> tal y como era defendido, por un lado, por Neurath y Carnap que no renunciaban a la verificación intersubjetiva de estos enunciados. Para lo cual estos enunciados debían referirse a hechos físicos, habida cuenta, además, que el lenguaje de la física era, también, un lenguaje universal. Por lo que los enunciados protocolares, podrían -y debían- ser verificados por observación

---

racionalmente (...) No debemos engañarnos acerca del hecho de que las corrientes actuales del campo de la metafísica filosófica y religiosa, que se oponen a la actitud científica, tienen en nuestros días gran influencia", (Ibídem. pp. vii-viii).

<sup>190</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 119.

<sup>191</sup> Ibídem. p. 117.

<sup>192</sup> Hahn, H. "Lógica, matemática y conocimiento de la naturaleza". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986. p. 161.

<sup>193</sup> Ibídem. p. 158.

<sup>194</sup> Ayer, A. J. "The Vienna Circle". En, *The Revolution in Philosophy*. Ed. Macmillan. London, 1963. p. 81: **"[En el Círculo de Viena] the questions of the character and status of what were called 'protocol statements', the basic report of direct observations, by reference to which the truth of all other empirical statements was supposed to be tested"**. Traducción nuestra.

*directa* –o fuerte- de un hecho físico, lo que, sería criticado por el grupo de Oxford sobre las mismas bases que se criticaba al idealismo de Berkeley, que si miro un hecho, efectivamente, verifico el enunciado protocolar, pero si dejo de mirar, dejo de verificar. Es decir, el hecho físico –una mesa, por ejemplo- al dejar de mirar, *había desaparecido*, lo cual era absurdo. Pero, por otro lado, como Schlick o Waismann creían, los enunciados protocolares, al ser enunciados lógicos, no tenía sentido que fueran probados en relación a un hecho físico. Los enunciados lógicos se relacionaban y probaban su consistencia con otros enunciados lógicos, de ahí que lo que habría que desarrollar era la coherencia interna del sistema lógico que se esté construyendo, nada más, lo que, poco después, sería denominado *convencionalismo*, para referirse al sistema de reglas internas coherentes consigo mismas que, evidentemente, y esta era la crítica, no proveía solución acerca de distintos sistemas de reglas que fueran incompatibles entre sí, por muy coherentes que fuera internamente cada uno, de lo que se colegía un pretendido universalismo para la lógica ciertamente extraño. A. J. Ayer, el, como hemos citado y por expresarlo así, *apóstol* del Círculo de Viena en Oxford, creará que la teoría de la coherencia de la verdad que este convencionalismo exigía, no se podía sostener, pero que el fisicalismo podía ser mantenido perfectamente sin ella, como expondremos en este capítulo. Apostillemos aquí, como suma a lo anterior, que si bien estamos tratando de las posiciones de los miembros de Círculo de Viena antes de 1930, a partir de 1932, estas premisas debían operar, además, bajo la imposibilidad que el teorema de Gödel marcaría con respecto a la completud de cualquier sistema lógico.

Al enfrentar toda la complejidad recién expuesta, el Círculo de Viena llegó a apurar hasta el final la búsqueda de las garantías de las condiciones o reglas lógicas que garantizaran del modo más riguroso el contacto con los fenómenos. Lo que implicaba -otra cuestión más a añadir- situar en primer plano las condiciones de objetividad de la lógica del sujeto que *encaraba* esa *pura realidad dada*. El fisicalismo, sostenido por Carnap y Neurath, afirmaba que el lenguaje de la física reunía las características exigibles a un lenguaje capaz de unificar y englobar los contenidos de los demás lenguajes científicos. Y debía ser expresado con sentido lógico. En 1931, Neurath publicaría *Physicalism. The philosophy of the Viennese Circle*, donde exponía la tesis principal: cualquier lenguaje científico podría reducirse al lenguaje fisicalista. Restaba establecer las condiciones en las que se podía sancionar este conocimiento como tal. Esto es, tenía que ser verificado:

"El acto de verificación en el que finalmente desemboca el camino seguido para la resolución del problema siempre es de la misma clase: es el acaecimiento de un hecho definido comprobado por la observación, por la vivencia inmediata. De esta manera queda determinada la verdad (o falsedad) de todo enunciado, de la vida diaria o de la ciencia. No hay, pues, otra prueba o confirmación de las verdades que no sea la observación y la ciencia empírica".<sup>195</sup>

Sin embargo, como ya analizamos en el realismo analítico de Russell, este paso no era evidente de suyo. Es aquí donde los enunciados elementales o protocolares perdían su incorregibilidad, pues debían enfrentarse y demostrar su solvencia en la traducción lógica del lenguaje de la física. En 1928, Carnap publicó *La construcción lógica del mundo –Der logische Aufbau del Welt-*, Wittgenstein había afirmado en el *Tractatus*

---

<sup>195</sup> Schlick, M. "El viraje de la filosofía". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986. p. 62.

*Logico-Philosophicus* que la lógica era una tautología y la matemática ecuaciones. Y hasta aquí había llegado. De este modo, para Carnap, en 1928 -cuatro años antes de que Gödel formulase su Teorema, que problematizó en alto grado el carácter analítico de la lógica y la matemática- era urgente esclarecer con más rigor, qué significaba que una proposición fuese analítica y por qué habría de ser tautológica. Carnap intenta construir todo enunciado empírico como descripción del actual o posible curso de la experiencia del sujeto,<sup>196</sup> intentando así evitar que cada individuo viva privadamente su experiencia de los enunciados de hecho y anular así la aparición del solipsismo. La tarea se plantea como la construcción y desarrollo de un sistema lógico-epistemológico de los objetos y los conceptos. Donde *construcción* significa lo que Frege había exigido para la construcción del sistema lógico: derivar, paso por paso, los conceptos a partir de ciertos principios básicos, de tal manera que el proceso resulte un árbol genealógico de los conceptos, siempre a partir de unos conceptos básicos.<sup>197</sup> La ordenación de estos conceptos daría lugar a una axiomatización que se presentaba como el método para la construcción sistemática de los conceptos. Éste era el método que el positivismo necesitaba para construir un *sistema total unificado* de todos los conceptos.<sup>198</sup> Se podía, incluso, aceptar que la experiencia de cada uno es incomunicable, pero no la estructura de esa experiencia, que era lo que se intentaba construir:

"Se ha de lograr una concordancia para dar nombres a las estructuras que se constituyen con base en las vivencias subjetivas, la concordancia no puede hacerse refiriéndose a un material tan rotundamente divergente, sino solo refiriéndose a entidades estructurales. Desde luego sigue siendo un problema el hecho de que, al aplicar las reglas formales de constitución equivalentes a series vivenciales tan formidablemente diversas, resulten entidades que tienen una estructura con que concuerdan todos los sujetos. Este es el problema de la realidad intersubjetiva".<sup>199</sup>

De modo que este es el problema que habrá de afrontar su trabajo: **"la definición de las cualidades de los objetos individuales en términos de clases de las unidades básicas"** <sup>200</sup> para, de este modo, establecer -bajo su idea de los cuatro niveles que expondría en el texto-,<sup>201</sup> el modo de la construcción del sistema. Estos niveles habían de dar forma al propio sistema en tanto en cuanto la reducibilidad desde el primer nivel hasta el último pudiera estar representada por un adecuado criterio de reducibilidad, única garantía de convenir en un sistema unitario todas las ciencias, de acuerdo con la reducibilidad de un objeto a otro.<sup>202</sup> Lo relevante para nuestra investigación ahora, es que aquí estaba

<sup>196</sup> Ayer, A. J. "The Vienna Circle". En, *The Revolution in Philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963. pp. 80 ss.

<sup>197</sup> Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F., 1988. p. 4.

<sup>198</sup> *Ibidem*. p. 6.

<sup>199</sup> *Ibidem*. p. 30.

<sup>200</sup> Dummett, M. "The Structure of Appearance". En, *Truth and other Enigmas*. Ed. Harvard University Press. Cambridge. Mass., 1978. p. 32: **"The main problem which Carnap had to face in the *Aufbau* was the definition of qualities as classes of the basic unit (the *Elementarerlebnisse*), on the basis of only one primitive relation, that of recognized similarity"**. Traducción nuestra. Cursiva en original.

<sup>201</sup> Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F., 1988. pp. 47-86.

<sup>202</sup> El punto de partida de este sistema lo adopta Carnap en lo que él denomina "el solipsismo metodológico" (Vid. Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F., 1988. pp. 115-127), la *psique* propia que tiene a *lo dado* como vivencia primaria,



señalado uno de los aspectos más conflictivos del positivismo de Viena: la referencia -el carácter de los enunciados protocolares-, ante la que supone que han de ser comprobados el resto de los enunciados de la ciencia. La construcción lógica de Carnap, le hace sostener la posibilidad de verificarlos debido al pretendido carácter intersubjetivo antes aludido, pues en la medida que podemos explicar su cuerpo, el cuerpo del observador, su comportamiento físico es plausible en tanto que observable.<sup>203</sup> El fisicalismo de Carnap y Neurath sitúa a estos enunciados como los que se verifican directamente, y los demás a través de ellos. De este modo, los niveles de los que habla Carnap en su *Aufbau* como estructura de su sistema, se comparan con ellos mismos, es decir, enunciados con enunciados, no con hechos. A partir de aquí el logicismo de Carnap pretende haber alcanzado consistencia en la medida que los enunciados presentan su coherencia con respecto a otros enunciados. Adoptaban una teoría de la coherencia de la verdad. Pero esta verdad era interna al sistema, con lo que se exponía a la crítica de qué criterio se seguiría en caso de alguien decida no acogerse a tal sistema. La aludida intersubjetividad puede llevar, por un lado, a que simplemente los sujetos no convengan en lo que consideren sus vivencias elementales y, por otro, por el contrario, conduce a estar de acuerdo, lo que quiere decir que si comprendo los enunciados de mi experiencia, comprendo también los de los demás, lo cual no es el caso a la luz de anterior afirmación. La primera solución de 1928 – la *Aufbau*-, formulada como solipsismo metodológico, no resolvía el problema. Neurath reconoce este solipsismo, que se entendía como **"residuo atenuado de la metafísica idealista, tesis que no puede ser formulada científicamente"**.<sup>204</sup>

A partir de 1932-1933, en su *La sintaxis lógica del lenguaje*, Carnap volvería a fondo con el problema que había dejado abierto. Debía demostrar que **"un lenguaje podía contener, consistentemente, la formulación de su propia sintaxis"**,<sup>205</sup> es decir, la armonización de las proposiciones protocolares con las no-protocolares: la búsqueda de un enunciado que asegurase este paso básico. Carnap intenta demostrar que, al contrario de lo que pudiera haber dicho Wittgenstein, sí era posible **"utilizar del lenguaje para hablar de sí mismo sin contradicción"**.<sup>206</sup> Eliminando todo rastro de *metafísica*<sup>207</sup> y no aceptando la

---

cuyo requisito de objetividad se apoya en dos sentidos; por un lado, en el sentido de que el juicio no es arbitrario, es decir, que pertenece al sentido de todo juicio el expresar un conocimiento que no depende de mi voluntad. Por otro, la objetividad se refiere también a la independencia del conocimiento respecto del sujeto que juzga y a su validez para otros sujetos (Vid. *Ibidem*. p. 125).

<sup>203</sup> Carnap, R. "Psicología en lenguaje fisicalista". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986. p. 203.

<sup>204</sup> Neurath, O. "Sociología en fisicalismo". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986. p. 295.

<sup>205</sup> Ayer, A. J. "The Vienna Circle". En, *The Revolution in Philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963. p. 84: **"A language could consistently contain the formulation of its own syntax"**. Traducción nuestra.

<sup>206</sup> Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. p. 63: **"Carnap, actually carrying out such an analysis, has subsequently shown that a language can without self-contradiction be used in the analysis of itself"**. Traducción nuestra.

<sup>207</sup> En 1927, el profesor Schlick pudo por fin tomar el que sería primer contacto significativo (Vid. Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994. p. 232), de algún miembro del Círculo de Viena con Wittgenstein. El *Tractatus Logico-philosophicus* había sido discutido y seguido ampliamente entre el grupo formado por Carnap, Waismann o Hahn. Durante el verano de ese año, los debates nocturnos con Wittgenstein revelaron a Carnap que su admirado compatriota no era el que habían esperado: **"Cuando leímos el libro de Wittgenstein en el Círculo, yo había creído erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado la suficiente atención a las afirmaciones sobre la mística que hay en el libro, porque sus sentimientos y pensamientos en ese campo eran demasiado divergentes de los míos."**

teoría de la figura de las proposiciones contenida en el *Tractatus*, que continuaba ofreciendo a la metafísica una oportunidad en este mundo. Todo el proceso implícito en el principio de verificación se proponía como alternativa, ajena a Wittgenstein,<sup>208</sup> y como requisito de demostrabilidad. La *sintaxis lógica* venía definida por Carnap como:

"La teoría formal de las formas lingüísticas del lenguaje –la enunciación sistemática de las reglas formales que lo gobiernan junto con el desarrollo de las consecuencias que se siguen de esas reglas".<sup>209</sup>

En la definición, Carnap ya hizo explícita su intención de confrontar su sistema formal con el de todos aquellos que han supuesto que las reglas de la lógica y la sintaxis pueden ser de diferente tipo, demostrando que a las reglas de ambas las concierne un tratamiento formal con respecto a las oraciones que las presentan y las desarrollan. Sobre esta base, demostrará que las oraciones tienen estructura lógica y que lógicas son también las relaciones entre enunciados; para las primeras necesitará –y buscará- *reglas de formación*,<sup>210</sup> para las segundas, *reglas de transformación*.<sup>211</sup> Ahora, Carnap, **"trató de buscar 'otra completud' por medio de una reducción sintáctica, y también semántica, de las proposiciones matemáticas, hasta demostrarlas como analíticas, indicando así que la verdad matemática objetiva coincidía con la analiticidad en su sentido específico -no absoluto, para no chocar en el recién formulado principio de la incompletud de Gödel-, por lo que no cabía la tentación de interpretar las proposiciones verdaderas pero indemostrables, en un sistema dado, como sintéticas a priori"**.<sup>212</sup> Es decir, la opción de Carnap fue crear la analiticidad relativa a un lenguaje determinado, con su específico conjunto de análisis y reglas. Asumiéndose también que el recurso a un lenguaje determinado, significaba también la imposibilidad de lenguajes lógicos universales. Finalmente, este camino que pretendía ir en dirección a la identificación entre verdad y demostrabilidad, le orientará a una suerte de holismo abierto al lenguaje de la comunidad científica donde se pudiera, operando con sistemas indefinibles por incompletos, seguir aspirando a la ahora más delimitada tarea de aplicar las matemáticas a la realidad, sin poner límite alguno a la repercusión de esta realidad –la física- sobre la propia matemática, aspectos estos que escapan ya al periodo que ahora estamos analizando y al objeto de nuestro estudio.

---

Solo el contacto personal con él me ayudo a ver más claramente su actitud en este punto" (Vid. Ibídem. p. 233).

<sup>208</sup> Carnap entiende que el aserto wittgensteiano ha de ser clarificado. Hay que volver a establecer la analiticidad de la lógica y estudiar con más detalle su condición de tautología y su relación con los enunciados hipotéticos. Carnap, además, debe ya operar con el descubrimiento de Gödel que vuelve imposible la formalización completa de los sistemas matemáticos como el elaborado por Russell y Whitehead en *Principia Mathematica*. El Teorema de Gödel viene a probar que todos los sistemas formales de la matemática clásica son incompletos, es decir, que para cada uno de ellos puede construirse efectivamente una sentencia indecidible, tal que ni ella ni su negación es deducible. También Gödel demostraba que es imposible probar la consistencia de un sistema formal dentro de él mismo. Es posible probarlo con una teoría más potente, pero esta quedaría fuera del sistema formal y, además, esta otra teoría también estaría afectada por la incompletud (Vid. Mosterín, J. "Introducción". En, Gödel, K. *Obras completas*. Ed. Alianza editorial. Madrid, 1981, p. 47).

<sup>209</sup> Carnap, R. *The Logical Syntax of Language*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1967. p. 1: **"The formal theory of the linguistics forms of that language -the systematic statement of the formal rules which govern it together with the development of the consequences which follow from these rules"**. Traducción nuestra.

<sup>210</sup> Ibídem. pp. 11-26.

<sup>211</sup> Ibídem. pp. 27-43.

<sup>212</sup> Rodríguez Consuegra, F. "La distinción analítica sintética". En, *Gödel. Ensayos Inéditos*. Ed. Mondadori. Barcelona, 1994. p. 58.

Pero el paso analítico-positivista estaba dado. Para el grupo de Oxford, **"su originalidad radicaba en que hacían depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es en el sentido de que viola las reglas que un enunciado debía satisfacer si tenía de ser literalmente significativo"**.<sup>213</sup> Y esto era una nueva marca para la filosofía, a la que se le exigían pruebas axiomáticas para ella misma, dejando en suspenso, como mínimo, la mayoría de los cometidos *especulativos* que había desarrollado hasta entonces. Ayer lo expresó así, en 1935:

"Mantenemos que ningún enunciado que refiera a la 'realidad' trascendiendo los límites de toda experiencia de los sentidos posible pueda tener algún significado literal; de lo que se debe seguir que los trabajos de todos aquellos que se han esforzado en describir tal realidad se han dedicado a la producción de sinsentido".<sup>214</sup>

El positivismo reubicaba mucho más enérgicamente la filosofía: era la actividad por la cual se determinaba el sentido de los enunciados. Si fue mérito de la Cátedra fundada por Mach apuntar a la filosofía como disciplina académica autónoma, emancipada sobre todo de los problemas teológicos, y girándola hacia problemas que se pudieran resolver con el compromiso de definir un nuevo campo del conocimiento sobre el cual edificarse, de repente, el viraje dejaba fuera de cualquier significación posible a juicios que no era tan evidente que no tuvieran sentido, como, por ejemplo, los enunciados éticos. Pero estos, y sólo estos, eran los planos del ejercicio científico. El científico debe **"averiguar el valor de verdad de una proposición y debe averiguar también su significado (...) [y] en la medida en que el científico descubre el significado oculto de la proposición que utiliza en su ciencia, es un filósofo"**.<sup>215</sup> Para los positivistas vieneses y una buena parte de los oxonianos, la tarea del análisis consistía en el análisis y la clarificación del lenguaje como tal, hacer del lenguaje un instrumento apto para formular enunciados científicos,<sup>216</sup> sentando las bases fiables del lenguaje científico en su determinación sintáctica. Pero para algunos de los profesores de Oxford –entre los que se encontraban Berlin y Austin–, el que, en este marco filosófico-lógico-analítico, el *material mode of speech* que debía ser trasladado al *formal mode of speech*, a la dimensión formal del análisis sintáctico,<sup>217</sup> del lenguaje de la ciencia, del sistema de las reglas frente a los actos de hablar –en las palabras de Carnap: **"una clase especial de traducción de los modos de hablar"**–,<sup>218</sup> no era tan evidente de suyo.

---

<sup>213</sup> Ayer, A. J. "Introducción del compilador". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986. p. 16.

<sup>214</sup> Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. p. 14: **"We shall maintain that no statement which refers to a 'reality' transcending the limits of all possible sense-experience can possibly have any literal significance; from which it must follow that the labours of those who have striven to describe such reality have all been devoted to the production of nonsense"**. Traducción nuestra.

<sup>215</sup> Schlick, M. "El futuro de la filosofía". En, *La concepción analítica de la filosofía*. J. Muguerza, (ed.) Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981. pp. 287-288.

<sup>216</sup> Urmson, J. O. *El análisis filosófico: su desarrollo durante el periodo de entreguerras*. Ed. Ariel. Barcelona, 1978. p. 140.

<sup>217</sup> La expresión *modo material del habla* y *modo formal del habla*, fueron definidas por Carnap (Vid. Carnap, R. *The Logical Syntax of Language*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1967. pp. 238-239).

<sup>218</sup> Carnap, R. *The Logical Syntax of Language*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1967. p. 308: **"Is a special kind of transposed mode of speech"**. Traducción nuestra. No debe confundirse el *modo material del habla* con el lenguaje ordinario o natural –que serían simplemente modos de hablar –*mode of speech*–.

Con toda esta problemática representada de primera mano en Oxford por Ayer y debatida dentro del grupo de jóvenes profesores en sus reuniones informales, hemos de, finalmente, abordarla dentro ya de la propia obra berliniana, donde la relación Ayer-Berlin-Austin, nos será indispensable para comprender la compleja posición final que Berlin adoptará hacia el final de la década de los años treinta e inmediatamente antes de la guerra. En aras de exponer este debate con la máxima claridad, expondremos, en primer lugar, la conexión Berlin-Austin y porqué eran sospechosos para ellos la consideración del lenguaje ordinario o natural como algo imperfecto, brumoso o de imposible uso en la construcción o sintaxis lógica, junto a la clase de objeciones que alzaron ante el general de la perspectiva positivista para la filosofía, la ciencia, el lenguaje y la vida.

## 2.1. LA COMPRENSIÓN DE LA FILOSOFÍA: AUSTIN.

Salvo el ensayo que Berlin escribe sobre Austin en 1973,<sup>219</sup> no hay otro testimonio escrito donde especifique por extenso la importancia que tuvo para él esta relación entre 1933-1939. Señal inequívoca de que estamos ante un filósofo de Oxford, es decir, de un *don* de Oxford, convencido de la idoneidad de la enseñanza de la filosofía que en esa universidad se llevaba a cabo –hablar y debatir-, de modo que su formidable personalidad, la vitalidad y la actitud de sus intervenciones académicas y el afán de enseñar y discutir, sea formal o informalmente, contenía mucho más que una actitud didáctica.<sup>220</sup> Y si esto es así, solo los que compartieron con él el día a día de su actividad pueden dar testimonio de estas cualidades, y Berlin fue, en singular, uno de ellos en los años que ahora nos ocupan.

Este era el escenario; por un lado, Ayer, el más despierto representante positivista *viénés* de Oxford, sosteniendo toda la explicación de Carnap sobre la sintaxis lógica. Por otro lado, Austin, el más avisado e incisivo *profesor de filosofía* de Oxford -elegido para *All Souls* en 1933, un año después que Berlin- dispuesto a compartir, sin dejarse atrapar por ella, la nueva filosofía. En medio, un adaptable ruso hebreo que todavía tenía que enfocar su propio comienzo en un terreno poco explorado en Oxford –la Historia de las Ideas-. Podemos imaginar la discusión entre Ayer y Austin, uno formulando sucesivas versiones del principio de verificación y el otro anulándolas o destruyéndolas una y otra vez sin proponer nada a cambio. No es de extrañar que Ayer le espetara en una de

---

<sup>219</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. pp. 206-230. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 101-115.

<sup>220</sup> Warnock, G. J. *J. L. Austin*. Ed. Routledge. London, 1991. pp. 1-2.

aquellos debates nocturnos informales que era **“como un galgo que no quiere correr y mordía a otros galgos para que tampoco corrieran”**.<sup>221</sup> Tampoco la pareja Austin-Berlin dejaba de ser curiosa:

"Austin y Berlin sintieron simpatía mutua de inmediato, pese a que formaban una pareja extraña: un inglés meticulosamente exacto, emocionalmente reservado, con maneras de un abogado de alto tribunal y un judío ruso parlanchín, de dicción increíblemente rápida y un mente intuitiva de igual velocidad. Pronto fueron inseparables, pasaban las mañanas que no tenían clase en sus habitaciones de *All Souls* o paseando por *Addison Walk* en *Magdalen College*, inmersos en conversación".<sup>222</sup>

Y hay, al menos, una opinión de Berlin, vertida en 1966, en una entrevista con Henry Brandon en la que especifica con detalle la importancia de Austin para él:

"Entre los filósofos la influencia más fuerte y concreta sobre mí fue la de mi colega Austin en Oxford, que era un año más joven que yo y a quien me acostumbré a ver todos los días en el periodo de clases, hablábamos a menudo durante varias horas al final de la mañana y por la tarde -en *All Souls*, donde vivíamos-. Entre 1933 y 1935 más o menos, hablé con él de filosofía -y de otras cosas- como nunca, antes o después, lo he vuelto a hacer con otra persona, creo que, aparte de esa clase de cosas que uno aprende con las lecturas y sus profesores cuando es estudiante universitario, quizás aproveché de él más que de ninguna otra persona. No en el sentido de aprender una doctrina específica, sino por el rigor de pensamiento, valor, originalidad y capacidad mental, que nunca he sido capaz de emular, pero que siempre he admirado enormemente".<sup>223</sup>

El propio Berlin narra así el inicio de los debates del grupo de Oxford:

"Al final del verano de 1936, Austin sugirió que celebráramos discusiones filosóficas regulares sobre temas que nos interesaban a nosotros y a nuestros contemporáneos entre los filósofos de Oxford. Deseó que el grupo se reuniera sin formalidades, sin ninguna idea de publicar nuestros 'resultados' (si es que

---

<sup>221</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. p. 220. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 109: **"I think, in the course of one of these sceptical onslaughts, after four or five formulations of the reductionist thesis of pure phenomenalism had been shot down by Austin, that Ayer exclaimed: 'You are like a greyhound who doesn't want to run himself, and bites the other greyhounds, so that they cannot run either'".**

<sup>222</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 120.

<sup>223</sup> Berlin, I. *Conversations with Henry Brandon*. Ed. A. Deutsch. London, 1966. pp. 35-36: **"Among philosophers the strongest single influence on me was that of my colleague the late J. Austin in Oxford, who was a year younger than I, but whom I used to see every day in term time and we talked often for several hours on end-morning and afternoon -in All Souls were be both lived. Between 1933 and 1935 or so I think I must have talked about philosophy -and other things- with him more than to any other human being before or after, and I think that perhaps from the kind of things which I got from lectures and tutors when I was an undergraduate, I probably gained more from him than anyone else. Not in the way of a specific doctrine but for rigour of thought, boldness, originality, and power of mind which I've never seen able to emulate but which I have always admire very greatly"**. Traducción nuestra.

obteníamos algunos), sin ningún otro propósito que el de aclarar nuestras ideas y perseguir la verdad".<sup>224</sup>

Sin tener una teoría propia siquiera apuntada –para irritación de Ayer- Austin comenzó a decir que no veía que el lenguaje ordinario fuese erróneo, tal y como lo empleaba el mundo exterior. Era un lenguaje que bastaba para casi todos los propósitos cotidianos y que, por sí mismo, no tenía por qué ser engañoso.<sup>225</sup> Austin no pensaba, como podría creerse, que **"los problemas filosóficos fuesen fruto de un mal uso o confusión del lenguaje [y, tampoco] que el lenguaje ordinario fuese sacrosanto e inmune a crítica, corrección o suplementación"**.<sup>226</sup> Estaba agudamente preocupado por cómo era posible analizar la multiplicidad de cosas que son posibles, en tanto en cuanto lo que analizamos es todo el bagaje incorporado al lenguaje ordinario, pues en el lenguaje ordinario estaba todo el *interplay* -interrelación- de lo que pensamos y hacemos. A estos nuevos territorios, Austin arribó, en parte, por el conocido y central debate acerca de los *sense-data*. El lenguaje de los *sense-data* era, para él, un sub-lenguaje empleado con propósitos específicos para describir la realidad. Un uso artificial modelado a base del lenguaje ordinario,<sup>227</sup> a resultas de lo cual se preguntaba por qué había que proceder como el positivismo lo hacía, y comenzaba a entender que, aun cuando la pregunta positivista era también la pregunta del lenguaje ordinario -cómo entender empíricamente el causalismo de la hipótesis, es decir, cómo entender el funcionamiento del lenguaje que tenemos interiorizado desde pautas científicamente/objetivamente reales-, el núcleo empírico de la filosofía del lenguaje, era una cosa, y el análisis lingüístico, otra. El primero era una parte de la filosofía, el segundo era un método a aplicar a las cuestiones filosóficas que surgen en otras ramas. Austin era consciente de la variedad de las formas diferentes del discurso humano. Creía, sin duda, que hay muchas formas diferentes de hablar, y que era una cuestión de honestidad intelectual y actitud personal, el respetarlas como tales. Esto ya era un punto de desencuentro entre el positivismo y sus ideas al respecto de la tarea de la filosofía en tanto aquél las interpretaba desde la presunción de la existencia de una especie de pre-realidad lógica. Como oxoniano, tenía una fuerte formación clásica y rechazaba, de entrada, el modo en el que el positivismo se

---

<sup>224</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. pp. 217-218. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 108: **"At the end of the summer of 1936 Austin suggested that we hold regular philosophical discussions about topics which interested us and our contemporaries among Oxford philosophers. He wished the group to meet informally, without any thought of publishing our 'results' (if we ever obtained any), or any purpose but that of clearing our minds and pursuing the truth"**.

<sup>225</sup> Ibídem. pp. 220-221.[pp. 109-110: **"He did begin saying even then that he could not see there was all that much wrong with ordinary language as used about the external world (...) Language which was sufficient for most everyday purposes and did not itself tend to mislead"**].

<sup>226</sup> Urmson, J. O. "Austin's Philosophy". En, Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. p. 18: **"Two views in particular were often wrongly attributed to him: first, the view that philosophical problems in general are generally wholly my, or wholly consist in, confusion of misuse of language; and second, the view that 'ordinary language' is sacrosanct, immune from criticism and insusceptible of supplementation or amendment. It is certainly that Austin held neither of these views"**. Traducción nuestra.

<sup>227</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. p. 221. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 110: **"The sense-datum language was a sub-language, used for specific purposes to describe the works of impressionist painters, or called by physicians who asked their patients to describe their symptoms - an artificial usage carved out of ordinary language"**.

había conducido con respecto a los problemas de la filosofía. Austin llega a esta opinión porque, previamente, entiende que la filosofía, tal y como ha llegado a sus manos, después de haberla estudiado a fondo, es un enredo bajo cuyo nombre cohabitan, todavía más enredadas, ideas, doctrinas, métodos, residuos, que producen un conjunto indiferenciado de cuestiones, **“que es altamente improbable que consistan en problemas de una sola clase y que exista un único método lo suficientemente general como para que sea la llave para que progrese. Debemos acercarnos a los problemas sin preconcepciones previas y exponerlos con la luz más clara posible”**<sup>228</sup> y para los que es inútil plantearse métodos que solo serán de aplicación en otro ámbito.

Esto era ya traer a primer plano el complejo aparato conceptual presupuesto en el empleo ordinario de palabras y expresiones que pertenecían al lenguaje cotidiano. En su enfoque, el lenguaje común recogía las distinciones que valía la pena hacer en la práctica de cada día, siempre y cuando estuviésemos dispuesto a examinarlas con atención minuciosa, pues sólo así podríamos proporcionar claridad a problemas filosóficos que parecían perdidos en otro orden de cosas. Tal y como Austin dijo:

"En primer lugar, las palabras son nuestras herramientas y, como mínimo, debíamos usar herramientas pulidas: debíamos saber qué significamos y qué no, y debemos estar prevenidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En segundo lugar, las palabras no son (excepto en su propio pequeño rincón) hechos o cosas: necesitamos, por tanto, arrancarlas del mundo, mantenerlas aparte de y frente a él, de modo que podamos darnos cuenta de sus inadecuaciones y arbitrariedades y podamos remirar el mundo sin anteojos. En tercer lugar, y, lo que es más esperanzador, nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones".<sup>229</sup>

Era este enfoque del lenguaje común, en dirección a esclarecer las posibilidades del uso común de las palabras por parte del hablante, el que se veía permanentemente alterado por las construcciones filosóficas que sus contemporáneos positivistas perseguían. Estas implicaban una consideración de la filosofía como *todo o nada*:

"Le parecía [a Austin, en 1936], entonces y después, que los tipos y distinciones de significado se reflejaban a menudo en el lenguaje ordinario. El lenguaje ordinario no era una guía infalible. Si acaso era un señalador de distinciones en la materia que el lenguaje estaba habituado a expresar, o con la que estaba relacionada de alguna otra manera. Y estas importantes distinciones solían quedar olvidadas por aquellas regidas y fijas dicotomías planteadas por las filosofías del todo o nada, que a su vez conducían a doctrinas inaceptables acerca de lo que había y de lo que los hombres querían decir".<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Warnock, G. J. "John Langshaw Austin, A biographical Sketch". En. Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. p. 12: **"Highly unlikely to consist of any one kind of problem, and no single method was likely to be, quite generally, the key to progress. Problems, then, ought simply to be approached with no preconceptions, set out in the clearest possible light"**. Traducción nuestra.

<sup>229</sup> Austin, J. L. "Un alegato en pro de las excusas". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza editorial. Madrid, 1989. p. 174.

<sup>230</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. p. 225. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early

Mientras Wittgenstein, a partir de los años treinta fue virando hacia una especie de idea semi-empírica del lenguaje, en la que una posición como la austiniana no acabaría nunca de encajar, Austin procedía en un modo en el que podría llegar a preguntarse qué valor tenía ocuparse así del lenguaje teniendo los, por expresarlo así, grandes problemas filosóficos sin resolver ¿cómo iba a contribuir a su respuesta el analizar las formas de vida que el lenguaje expresa?<sup>231</sup> Es decir, Austin, operó con el lenguaje ordinario entendiendo que lo que tenía ante sí era la multiplicidad empírica de formas de vida y dirigía la filosofía hacia la singularidad que le merecía la pena: problemas particulares y concretos sobre los cuales se pudiera formular preguntas para hacer que la discusión alcanzase claridad. Su reducción no era hacia elementos protocolares, sino *reducción* a prosa común, clara y simple; **"la primera virtud -dice Hampshire recordando a Austin - en cualquier investigación, es el respeto por la existencia y su variedad. Si esta modestia no es enseñada en las universidades, y por los filósofos, el compromiso con la verdad no sobrevivirá".**<sup>232</sup> El resultado final era considerar las cuestiones filosóficas como preguntas que no se distinguen especialmente de cualquier otro tipo de preguntas acerca de otras cosas. Precisamente esto, que no se distinguen, es decir, que no son las preguntas ya distinguidas como científicas, abordables por métodos deductivos o inductivos.

Y todo esto, como Berlin expuso, sin sostener ningún tipo, al menos en estos años, de teoría general del lenguaje -**"no creo haberle oído decir nada durante este periodo, es decir, antes de que empezara la guerra, que brotara de alguna índole de visión sistemática, o que claramente pretendiera apoyarla"**,<sup>233</sup> o cualquier cuerpo de contenidos que pudiera, remotamente, ser considerado con la etiqueta de *filosofía del lenguaje ordinario de Oxford*. Este hábito o estilo de pensar, atento a la operatividad de nuestras categorías de referencia utilizadas que nos son tan familiares que no nos apercibimos siquiera de su uso, Berlin lo vivió como uno de los pocos ejemplos en los que pudo conocer, en su vida, a una persona que comprendía lo que era la filosofía:

"Me parece hoy, como me pareció antes de la última guerra, que Austin comprendía la naturaleza de la filosofía, aun si era demasiado minucioso y

---

beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 113: **"It seemed to him then, as it did later, that types and distinctions of meaning were often reflected in ordinary language. Ordinary language was an infallible guide; it was at best a pointer to distinctions in the subject-matter which language was used to describe, or express, or to which was related in some other fashion; and these important distinctions tended to be obliterated by the clear-cut dichotomies advanced by all-or-nothing philosophies, which in their turn led to unacceptable doctrines about that there was, and what men meant"**.

<sup>231</sup> Urmson, J. O. "Austin's Philosophy". En, Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. pp. 31-32.

<sup>232</sup> Hampshire, S. "J. L. Austin, 1911-1960". En, Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. p. 45: **"The first virtue, in any inquiry, is respect for existence and for its variety. If this modesty is not taught in universities, and by philosophers, concern for truth will nowhere survive"**. Traducción nuestra.

<sup>233</sup> Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford". En, *Impresiones personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980. p. 209. Que corresponde a Berlin, I. "J. L. Austin and the early beginnings of Oxford Philosophy". En, *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 104: **"That effort, in so far as it was made (and of course he did try to develop a coherent doctrine of philosophical method, took place much later. I do not think that I ever heard him say anything during this period, that is, before the beginning of the war, which sprang from, or was clearly intended to support, any kind of systematic view"**.



demasiado cauto e insistía en asegurarse de sus defensas antes de lanzarse hacia la arena; que comprendía, mejor que casi todos, lo que es la filosofía".<sup>234</sup>

En la conexión de la reflexión filosófica Austin-Berlin, nuestro autor aprovechará mucho de la puesta en claro filosófica de la misma, como analizaremos. Pero del mismo modo que Berlin dijo que no se consideraba un verdadero discípulo del positivismo, tampoco podemos afirmar que lo fuera de la corriente posterior austiniana. Berlin creció y se formó en ella, y la huella que el razonamiento que aquí comparece, como *filosofía ordinaria* tal y como Austin la ejerció, fue una decisiva influencia a la hora de encontrar filosóficamente su propio camino que, como es evidente, debía rendir cuentas del positivismo y filosofía ordinaria hasta comprender cómo pudo abrir el espacio de la reflexión que adoptó, sin riesgo de contradicción positivista u ordinaria, pero, igualmente, en dirección a la búsqueda de la prueba del causalismo de la *hipótesis empírica*. Apreciaremos más adelante, también, como en el ensayo de Berlin, publicado en 1962, "El objeto de la Filosofía" se reconocerán las huellas de esta elaboración junto a la actitud austiniana. También lo es una buena parte de su "¿Existe aún la teoría política?", éste aparecido en 1961. Ahora, en 1936, todavía no se alejaría de la idea de filosofía practicada por su gran amigo, con lo que, al analizar la respuesta de Berlin al positivismo, nos encontraremos especialmente con dos interrogantes austinianos como antecedentes o, por mejor decir, cuasi-coetáneos y comunes. Las dos ideas que resultaron muy fértiles para Berlin, y que exponemos a continuación, fueron:

1. Empirismo ceñido al particular en cada caso y causalismo libre del dogmatismo positivista, que tomó forma en el debate acerca de la percepción y la epistemología subyacente.
2. Inteligibilidad de la verdad de los enunciados desde la perspectiva del hablante y su lenguaje común, que tomó forma bajo las precisiones austinianas acerca de la garantía de certeza del lenguaje ordinario y la responsabilidad individual y la acción que el agente libre lleva a cabo.

### 2.1.1. EMPIRISMO Y PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO SUBYACENTE.

El ensayo de Austin "¿Hay conceptos *a priori*?"<sup>235</sup> fue escrito en 1934 –publicado en 1939–, época de la convivencia diaria con Berlin. En él, Austin afirmaba que el positivismo no reparaba lo suficiente en lo que significaba su búsqueda del *apriorismo empírico*. En el mismo inicio del texto se preguntaba qué puede significar indagar esta

---

<sup>234</sup> Ibídem. p. 228. [p. 115: "It seems to me now, as it seemed to me before the last war, that Austin understood the nature of philosophy, even if he was over-pedantic and over-cautious, and insisted on making over-sure of his defences before plunging into the arena- understood, better than others, what philosophy was"].

<sup>235</sup> Aunque será *Sense and Sensibilia*, el texto en el que Austin aborda por extenso la disputa reina de los años treinta -los *sense-data*-, éste es un texto elaborado una década después, como respuesta al texto de Ayer *The Foundations of Empirical Knowledge*, -éste de 1940-, y no es el caso ahora, aunque lo utilizaremos puntualmente para aclarar las ideas de Austin. Sí, en cambio, es pertinente el texto "¿Hay conceptos *a priori*?" Que está datado en 1934, y cursaba plenamente la relación Austin-Berlin.

cuestión que él, de entrada, no entendía. Nótese la última frase y su afinidad con la actitud de Moore:

"Francamente, aun no entiendo lo que *significa* la cuestión [el apriorismo] que tenemos ante nosotros: y dado que, yo no mantengo ningún punto de vista fuerte en cuanto a cómo habría de responderse, me parece mejor ocuparme primariamente en discutir su significado. Desearía tan solo poder hacer esto del modo más provechoso".<sup>236</sup>

Austin quedaba perplejo cuando, de un círculo pintado en un papel se permitía, a continuación, hablar de *circularidad*. Indagó la cuestión que subyacía, es decir, la idea de *aproximación*, del *más o menos como*, como problema que emerge cuando se establece una relación entre el *tipo de ítem* en cuestión y el *sentido*, y donde, normalmente, aparece el problema de que el *sentido* no coincide exactamente con el *ítem* o viceversa. Donde *sentido* se presentaba como construcción con respecto al *ítem*.<sup>237</sup> A la concepción -la existencia de *circularidad*-, él respondía que no sabía que podía significar la afirmación de que poseemos un universal tal como *circularidad*. No entendía tales *conceptos*. *Circularidad* era una palabra que no creía que pudiera ser explicada sin antes investigar el significado de *universal*:

"La gente (los filósofos) hablan de 'universales' como si fuesen entidades con las que se toparan frecuentemente, de alguna manera familiar que no necesitara explicación. Pero no lo son. Por el contrario, no es ni mucho menos así ya que a estas supuestas entidades se les calculó una existencia mediante un argumento trascendental".<sup>238</sup>

El enfoque austiniano consistía en preguntarse qué significa la afirmación de poseer un concepto desde el argumento trascendental que se le calculó para que tuvieran existencia. Su indagación se dirige al corazón del positivismo:

"Y en estos días, cualquiera que sea lo suficientemente temerarios como para afirmar que 'hay' universales tiene el argumento siempre a punto si se le reta (...) reza del siguiente modo. Se supone que 'sentimos' cosas, que son muchas o diferentes (...) Se supone, además, que tenemos por costumbre el llamar con el mismo único nombre a muchos diferentes *sensa*: decimos 'Esto es gris', o 'eso es gris', cuando los *sensa* denotados por 'esto' y por 'eso' no son idénticos. Y finalmente se supone que esta costumbre es 'justificable' o indispensable. Luego procedemos a preguntar: Cómo es posible esa costumbre. Y respondemos.

a) Dado que usamos el mismo único nombre en cada caso debe seguramente haber alguna cosa idéntica 'allí' en cada caso; algo de lo que el nombre es el nombre; algo, por tanto, que es 'común' a todos los *sensa* llamados por ese nombre. Llamemos a esta entidad, independientemente de lo que pueda ser,

---

<sup>236</sup> Austin, J. L. "¿Hay *conceptos* a priori?". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 53.

<sup>237</sup> Chisholm, R. "Austin's Philosophical Papers". En, Fann, F. T. (ed). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. pp. 105-106.

<sup>238</sup> Austin, J. L. "¿Hay *conceptos* a priori?". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 54.

un 'universal'.

b) Dado que se admitió que las cosas que sentimos son muchas o diferentes, se sigue que este 'universal', que es uno e idéntico, *no es sentido*".<sup>239</sup>

Esto era lo que le pasaba, lo que los filósofos habían declarado identificar, con toda naturalidad: *universales*. Al mismo tiempo que habían adquirido y desarrollado el hábito de buscarlos e identificarlos. Retengamos este importantísimo punto, pues Berlin reproducirá –y viceversa, habría que decir-, *mutatis mutandis*, esta teoría cuando, a finales de los años cuarenta, sustituya *universales* por *monismos* y se pregunte, no ya la cuestión austiniana, sino la suya propia, a saber, en qué puede consistir –y ha consistido– la necesidad humana que reside en buscar esta clase de monismos/universalismos.

El positivismo sostenía que si los enunciados básicos eran verificables se podía obtener para ellos la calificación de verdaderos, de modo que habría realidades que se correspondían con estos enunciados y, a partir de aquí, podría comenzar a construirse los enunciados complejos y el edificio entero de la ciencia. Austin replica:

"Lo que es importante advertir para nuestros propósitos es que también aquí el argumento es trascendental. El 'universal' es un x, que ha de resolvernos nuestro problema: sabemos solamente que es no sensible, y que además debe poseer ciertos caracteres, la carencia de los cuales impide a los *sensa* el corresponderse con los enunciados del científico. Pero no nos topamos con estos 'universales'; aunque, no hace falta decirlo, los filósofos pronto rompieron a hablar como si lo hiciesen".<sup>240</sup>

*Mitologías*, llamó Austin a esta búsqueda.<sup>241</sup> Confusión de las palabras como nombres propios: **"la búsqueda de lo incorregible es uno de los más venerables espantajos de la historia de la filosofía"**, dice Austin en el inicio del apartado X de *Sense and Sensibilia*.<sup>242</sup> La pretendida validez de la argumentación trascendental depende de la falacia que Berkeley ya criticó:

"Depende claramente de una premisa suprimida que no hay razón ninguna por qué aceptar, a saber, que las palabras son esencialmente 'nombres propios', *unum nomen unum nominatum*. Pero ¿por qué si se usa 'una idéntica', palabra, *debe* haber 'un idéntico' objeto presente que ella denota? ¿Por qué no habría de ser la función total de una palabra el denotar muchas cosas? ¿Por qué no habrían de ser las palabras, por naturaleza, generales? Además, es en cualquier caso simplemente falso el que usemos el *mismo nombre* para diferentes cosas".<sup>243</sup>

Esta era la crítica a Carnap y su teoría del lenguaje como correspondencia y a los efectos del debate sobre la percepción. La confusión estaría en que se confunde la palabra por la oración, y donde las oraciones tratan de *sensa*, situamos la creencia errónea de que toda

---

<sup>239</sup> Ibídem. p. 54.

<sup>240</sup> Ibídem. p. 56.

<sup>241</sup> Ibídem. p. 58.

<sup>242</sup> Austin, J. L. *Sentido y percepción*. Ed. Tecnos. Madrid, 1981. p. 125.

<sup>243</sup> Austin, J. L. "¿Hay *conceptos* a priori?". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 58.

palabra o término denota un *sensum*. Berlin, prácticamente, reproduce el aserto austiniano, pero en la lógica de su propia construcción, la del estudio de los conceptos y categorías que configuran las creencias humanas, trasfondo epistemológico de la crítica de ambos amigos, como veremos. Obsérvese el párrafo de nuestro autor, que data de 1950, y su similitud con el de su colega:

"A primera vista, nada hay que sea menos natural o menos asombroso en la suposición de que las palabras son nombres, y de que no es la verdad, tanto como el significado, lo que constituye una forma de correspondencia entre símbolos y cosas (...) Berkeley, que tanto genio probó tener al refutar la falacia de *unum nomen, unum nominatum* y desacreditó (¡ojalá que sea para siempre!) La noción de que, como hay nombres generales, entonces los universales figuraban entre los habitantes reales del universo".<sup>244</sup>

Austin también reconocía, a la hora de comprender qué era un concepto, la diferencia donde la tradición filosófica había marcado la distinción, esto es, el origen del problema, justo en la manera en que llegábamos a adquirir la idea de estos universales, especialmente la distinción entre **"los conceptos *a priori* y empíricos cuya distinción se hacía según la forma de su adquisición"**,<sup>245</sup> lo cual era la base de su crítica. Se poseen, dice, como si se tratase de hacer el **"inventario del mobiliario de la mente"**,<sup>246</sup> y se confunde la pregunta acerca de si *¿entiende Sócrates un concepto?*, cuestión que está directamente relacionada con los rasgos de su experiencia y de la referencia de la misma con la experiencia de otras personas, con la pregunta; *¿posee cualquier hombre...?*, que es en realidad una pregunta muy diferente a la primera, pero cuya asimilación con ésta ha llevado a la creencia de los conceptos como objetos palpables. Austin se acerca a Moore, también sin respuestas por el momento:

"Parece claro, entonces, que preguntar 'si poseemos un cierto concepto' es lo mismo que preguntar si una cierta palabra -o mejor, las oraciones en que ocurre- tiene algún significado. Si esta es una pregunta sensata y cómo ha de ser respondida, *no lo sé*; en cualquier caso, probablemente sea ambigua".<sup>247</sup>

Es en este *no lo sé*, en la respuesta que no será ambigua sino abierta bajo condiciones ciertas de objetividad, donde crecerá la fundamentación berliniana para la Historia de las Ideas y su propio Pluralismo. Austin se centrará en la demostración de que adquirir conceptos está sometido a condiciones solo bajo las cuales, con su respectivo esclarecimiento, se puede afirmar esa adquisición para, a continuación, demostrar que **"en el caso de ciertos pretendidos conceptos, estas condiciones no son satisfechas en el**

---

<sup>244</sup> Berlin, I. "Traducción lógica". En, *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983. p. 83. Que corresponde a Berlin, I. "Logical Translation". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 74-75: **"There is nothing prima facie very unnatural or surprising about the assumption that words are names, and that it is not truth, so much as meaning, that is a form of correspondence between symbols and things (...) Berkeley, who showed such genius in refuting the fallacy of *unum nomen, unum nominatum* and discredited, one hopes for ever, the notion that because there were general terms, therefore universals were among the real inhabitants of the universe"**.

<sup>245</sup> Austin, J. L. "¿Hay *conceptos a priori*?". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 60.

<sup>246</sup> Ibídem. p. 60.

<sup>247</sup> Ibídem. p. 61. Cursiva nuestra

**caso de cualquier hombre; por tanto, ninguno los posee, i. e. no existen**".<sup>248</sup> Recuerda como Hume, Kant o Russell hablan, ya sea por inducción o deducción, de la posesión de conceptos y el *origen* de esta posesión. Su clave es recordar que se da una explicación insatisfactoria de este *origen* en la medida que se toman estas palabras como si tuvieran un significado unívoco -el de estar ya allí, en la naturaleza del alma, en la mente, en la intuición, etc.- y que se formulan sobre los *orígenes* las mismas preguntas que sobre *conceptos* y, añade, sobre los *sensa*.

Russell quería construir el conocimiento del mundo en virtud de que este existiera al margen de nuestra interacción con él. Esto implicaba que el positivismo no partía de nuestra familiaridad de hecho con el mundo, sino que entendía que esta interacción debía ser construida *desde el origen*. Es a esto que denominó Austin, en 1946, **"el pecado original (...) por el que el filósofo se arroja a sí mismo del jardín del mundo en que vivimos"**.<sup>249</sup> Recordemos que Carnap, en su *Aufbau* de 1928, había afirmado que su logicismo **"es una reconstrucción racional de toda la construcción de la realidad que se efectúa en el conocimiento de modo principalmente intuitivo"**.<sup>250</sup> Para que esto sucediera, antes, se había establecido que no se percibe directamente los objetos del mundo material, sino los *sense-data*, los datos sensoriales, y es para estos que se buscaba la formula lógica de su verificación. El argumento positivista -si un objeto x que tiene la cualidad q parece que tiene la cualidad q, entonces, debe haber algo que tiene la cualidad q, y también, hay casos en los que la percepción es ilusoria, pues los objetos aparentan tener cualidades que no tienen- era, para Austin, un caso agudo de **"primero, una obsesión por unas cuantas palabras particulares cuyos usos son simplificados en exceso, no realmente entendidos ni cuidadosamente estudiados, ni correctamente descritos y, segundo, a una obsesión con unos poco (casi siempre los mismos) medio estudiados 'hechos'"**.<sup>251</sup>

Austin zapaba y minaba los argumentos que el positivismo de Ayer ofrecía para sostener su teoría de los *sense-data* como pareja de conceptos que presentan pulcramente las cuestiones filosóficas; en este caso el par *hechos materiales/datos de los sentidos*, que vivían, reduccionistamente, uno a costa del otro, cuando lo que era falso<sup>252</sup> era la antítesis que representan: **"No hay un género de cosas que 'percibamos', sino muchos géneros diferentes (...) Así pues, no hemos de buscar una respuesta a la cuestión de qué género de cosas percibimos"**.<sup>253</sup> Cómo mucho, Austin proponía desenredar la madeja de la masa de falacias seductoras y descubrir los motivos ocultos para afirmar la existencia de tal género de cosas llamadas *sense-data*. El análisis de Austin era prolijo y minucioso. Comenzaba situándose en el punto de vista de la persona normal y corriente; lo primero que observa es que este ser humano percibe no solo objetos materiales, también percibe otra clase de sensaciones -sombras, arco iris- que no son necesariamente materiales. Entonces, ¿qué sucede para que se reduzca tan dramáticamente la percepción al aserto positivista? Y la respuesta: una artimaña del filósofo profesional, un uso filosófico en el que *percibir directamente* no es el uso

---

<sup>248</sup> Ibídem. p. 62.

<sup>249</sup> Austin, J. L. "Otras mentes". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 98.

<sup>250</sup> Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F. 1988. p. 139.

<sup>251</sup> Austin, J. L. *Sentido y percepción*. Ed. Tecnos. Madrid, 1981. p. 42.

<sup>252</sup> Ibídem. p. 43.

<sup>253</sup> Ibídem. p. 43. Cursiva en original.

ordinario, ni tan siquiera familiar, que de esta clase de expresión hace el hablante.<sup>254</sup> Austin proporciona varios ejemplos de palabras *-directo* o *real*- que podían ser utilizadas por el habla común en una gran variedad de sentidos y usos y cómo el filósofo se equivoca marcando un sentido incorregible para las mismas. Así, por ejemplo, la expresión *real* no se utilizaba en el habla común para indicar que se perciben sólo objetos materiales y, en consecuencia, sólo competía directamente con lo que consideraba que era *real*. Para Austin, esto era reducir escolásticamente la riqueza de significado que esta palabra poseía. La carga de la prueba debería corresponder a quienes usan la palabra para designar como ilusorio a todo lo que no se ajuste al significado en una sola dimensión. Muy al contrario, *real* era una palabra que poseía más de un rasgo. En la reveladora expresión de Austin, era una palabra *ajustadora*, donde la idea del *ajuste* indicaba –y esto es más revelador aún, como expondremos con Berlin- su característica dialógica, es decir, como presunción de la comunicación y el diálogo, al necesitar la presencia, y reconocerla como tal, obligatoriamente, de otro hablante para encajar correctamente el uso y satisfacer las innumerables e imprevisibles demandas del mundo al lenguaje.

También la utiliza como ejemplo para demandar el esclarecimiento del uso por medios conocidos que disminuyan la confusión de la que se aprovecha el metafísico para plantear el *ardid metafísico* del argumento trascendental:

"El ardid metafísico consistente en preguntar '¿Es una mesa real?' (...) y no especificar o limitar lo que puede ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que *es* real. Es el uso de la palabra 'real' de esta forma el que nos lleva a la suposición de que 'real' tiene un significado único ('el mundo real', 'los objetos materiales'), y uno muy profundo y confuso. En vez de ello, debemos insistir siempre en especificar con qué está siendo contrastado 'real'".<sup>255</sup>

El positivismo reducía y constreñía los significados para poder mantener las inferencias desde los fundamentos del conocimiento empírico -los datos-, que habían de ser incorregibles, puesto que de otro modo no se generaría conocimiento cierto y no se podría traducir el lenguaje de los objetos materiales al lenguaje lógico de los datos sensoriales.

Sin embargo, la teoría del conocimiento que sostiene el positivismo dependía de la posibilidad de verificar un enunciado observacional, por lo que tenía serias posibilidades de no alcanzar nunca su objetivo debido a que, atendiendo a sus ejemplos, Austin sostenía:

- "1. No existe ningún género o clases de oraciones de las cuales pueda decirse en *cuanto tales* que
  - a) son incorregibles.
  - b) proporcionan evidencia para otras oraciones.
  - c) deban ponerse a prueba para que otras oraciones sean verificadas
2. No es verdadero de oraciones sobre 'cosas materiales' que en *cuanto tales*

---

<sup>254</sup> Ibídem. p. 55.

<sup>255</sup> Austin, J. L. "Otras mentes". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 96.

- a) deban estar apoyadas por o basadas en evidencia.
- b) tienen necesidad de verificación.
- c) no pueden ser verificadas concluyentemente".<sup>256</sup>

La teoría del conocimiento positivista estaba, según Austin, mal planteada. Nos conducía, directamente, al escepticismo y el relativismo. La incorregibilidad demandada a los enunciados básicos no tenía sentido, pues incorregibles son las infinitas oraciones comunes de acuerdo con su contexto y las circunstancias en las que son dichas. La pregunta acerca de qué podíamos conocer fondeaba en la dársena del escepticismo si se abordaba como una búsqueda de los fundamentos del conocimiento, como Ayer hizo. Tampoco era factible la dura criba a la que Carnap sometía la hipótesis, al punto de señalar la convención como la clase del sistema lógico en el que operamos, y ante el cual había que fijar las reglas de ese sistema. **"No es posible que todo lo que decimos tenga que ser valorado meramente por la consistencia con otras cosas que decimos"**,<sup>257</sup> respondía Austin. Se podía estar de acuerdo con Carnap en la primera parte de su razonamiento, la de que no existe ningún género especial de oración que *deba* escogerse como suministradora de evidencias para el resto. Pero no en la segunda parte, pues se equivocaba en la medida que supone que cualquier género de oración *podría* ser escogida de esta manera.

Esta crítica austiniana al *apriorismo* positivista fue y será capital para Berlin, muchas de las objeciones que recibirá su propia teoría pluralista a finales del siglo XX –objeciones que identificarán, sistemáticamente, pluralismo con relativismo y escepticismo–, reproducirán el error de la posición de Ayer-Carnap, desconociendo o desatendiendo que, para Berlin, esta cuestión estaba resuelta desde, al menos, 1937, en los términos que Austin y él establecieron en estos años, como se acaba de exponer y continuaremos haciéndolo en este capítulo.

Estos argumentos, por ejemplo, cobraron relevancia justo allí donde Ayer reivindicaba el determinismo subyacente a la posición positivista. El aserto determinista fue asimilado por Berlin y Austin a otro tipo más de búsqueda del enunciado incorregible, esta vez caracterizando al ser humano como causalmente determinado. El determinismo, no es que no se pueda demostrar que sea verdadero –que no se puede, por error en la matriz del planteamiento, no por error en su resultado–, sino que **"no parece consistente con lo que ordinariamente pensamos y decimos"**.<sup>258</sup> Este fue, básicamente y en sustancia, el mismo argumento que Berlin utilizará posteriormente durante el intenso debate que mantuvo con el historiador E. H. Carr, a comienzos de los años cincuenta, acerca del determinismo histórico, donde nuestro autor, sostendrá su tesis sobre la influencia de las individualidades –de la experiencia e intelección individual– en el transcurso de los acontecimientos históricos. Esto es, si todo lo que sucedía tenía una *causa*, es que no habíamos reparado lo suficiente en el estudio del uso del condicional, que nos ayudará para saber si alguien que actuó de un determinado modo, *podría* haberlo hecho de otra manera. Al hilo del uso que Moore hace del *si* del tiempo condicional en su *Principia Ethica*, Austin hace notar que los filósofos están acostumbrados a un tipo de utilización que reproduce el esquema lógico del "si *p*, entonces *q*", entendiéndose entonces que:

<sup>256</sup> Austin, J. L. *Sentido y percepción*. Ed. Tecnos. Madrid, 1981. p. 140.

<sup>257</sup> *Ibidem*. p. 128.

<sup>258</sup> Austin, J. L. "Sis y puedes". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 215.

"*q* se sigue de *p*, típicamente o bien en el sentido de que *p* implica lógicamente *q* o en el sentido de que *p* es causa de *q* (...) estas posibilidades e imposibilidades de inferencia son típicas de *si* de condición causal; pero en el caso de 'Puedo si lo elijo' o 'Pude haber si lo hubiese elegido' son precisamente a la inversa".<sup>259</sup>

Esto es, no queda tan claro la determinación implícita de si los *puedes* son, constitucionalmente hipotéticos, por lo que nos habremos de plantear si el libre albedrío interviene en las *cláusulas si* unidas a una cláusula principal que contiene algún *puedo*, *pudo*, o *pudo haber*, pues:

"por el contrario, de 'Puedo si lo elijo' ciertamente inferiríamos que 'Puedo, tanto si lo elijo como si no' (...) De manera que, sea lo que fuere lo que signifique este *si*, no es evidentemente el *si* de la condición causal".<sup>260</sup>

Por lo que, en una significativa conclusión, con frecuencia encontramos *sís* causales con *puedes*, pero también con *sís* que no son de condición causal, que son los casos cruciales donde se impone la elección previa de lo que la oración quiere significar. Austin subrayaba de este modo, con su prolijo análisis de los *sís y puedes*, el inmenso uso que los verbos auxiliares y los condicionales exigían, ante los cuales se imponía, una vez más, su riguroso análisis.

Subyacente a todo ello se encontraba el análisis de lo que significaba *hacer una acción*, tal y como se usa en filosofía, como una expresión altamente abstracta. Sólo porque fue interpretada como una expresión básica, sin necesidad de ser profundizada con un análisis más pormenorizado, condujo al determinismo a considerarla como una muestra simplificada de la conducta humana observable. Es decir, **"cuando preguntamos '¿qué es una acción?', podemos estar preguntando (...) cómo es identificada o descrita una acción; con qué nombre llamarla. Pero también podríamos estar preguntando '¿qué es lo que está involucrado en el 'hacer' de una acción?'"**<sup>261</sup> es decir, si teníamos que preguntarnos qué significaba *hacer una acción*, nos preguntábamos no solo cómo esa acción era identificada y descrita, también qué era lo que hacer esa acción *envolvía*, qué partes, qué actividad. Su análisis de estas palabras –incluida su etimología– tenía la virtud de poder comprender el modelo en el que el uso de cierta palabra había convertido a esta en algo que podía ser muy distinto a sus usos anteriores, pero para Austin, lo que se había de estudiar no era la oración, en cualquiera de sus formas protocolares, sino *el acto de emitir una expresión en una situación lingüística*. Fue entonces cuando Austin alcanzó a comprender que **"enunciar era realizar un acto"**<sup>262</sup> interaccionar con el entorno de esa misma expresión e indagar en qué consistía esa intelección, esto es, la del hablante con su entorno –con otros hablantes– y las condiciones que garantizan la verdad de la misma –asumiendo de suyo la interacción, es decir, la condición dialógica de esa verdad–,

---

<sup>259</sup> Ibídem. p. 197.

<sup>260</sup> Ibídem. p. 197.

<sup>261</sup> Ferguson, L. W. "Austin's Philosophy of Action". En, Fann, K. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. p. 141: **When we ask 'What is an action?' (...) how an action is to be identified or describe: what name to call it. But we may also be asking 'What is involved in the 'doing' of an action?'"**. Traducción nuestra.

<sup>262</sup> Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981. p. 185.



transformando de este modo, radicalmente, la perspectiva ante la que se encontraba operando el positivismo lógico en dirección a una epistemología que, en el formato que Berlin materializó, analizaremos en breve en tanto epistemología, posponiendo el formato en cuanto doctrina política –Pluralismo- al momento en el que la exponamos en capítulos sucesivos.

Aun cuando estamos haciendo uso ahora de textos de Austin de los años cincuenta, lejos de la década que ahora tratamos, con lo que quiere decir que estas últimas ideas podrían no estar tan claras en 1935 –aunque sí estaban presentes entonces-, estas ideas fueron asumidas de por vida por nuestro autor, bajo su propia configuración. Son, también, el origen de su celebrada crítica al monismo que emergió en la inmediata posguerra. Cuando, en 1950, Berlin, asentada su epistemología, las aplicó al plano de su verdadera vocación personal y académica bajo el formato de Historia de las Ideas –lo que no quiere decir que no interviniera aún en estos debates lógicos-, el foco de sus intereses y los de Austin era ya distinto. Ahora bien, las ideas que, en su conjunto, debatieron en los años treinta, fueron para nuestro autor origen de la misma reflexión y acento de la misma cuestión como lo fue para Austin, casi con las mismas palabras:

"¿Por qué nos sentimos tan propensos a conservar estas proposiciones incorregibles? ¿Por qué se nos ha dicho que, si no se les puede descubrir, todo habrá de ser para siempre incierto?, y esto no es solo desconcertante, sino en cierta manera 'insatisfactorio' filosóficamente. Pero este es solo otro caso más de la falacia de decir 'Todo es...' ya que la palabra 'incierto' sólo puede ser interpretada contrastándola con 'cierto', de la cual, por consiguiente, tenemos que haber conocido o haber sido capaces de imaginar, al menos un ejemplo característico, si queremos darle algún significado a la palabra. La falacia es suponer que la proposición 'la palabra *cierto* tiene al menos una aplicación' incluye a la proposición: 'lo que es cierto es incorregible'. Y los que caen en la trampa de creer que certeza abarca incorregibilidad, mirarán con muy buenos ojos las proposiciones que se garanticen como incorregibles, por considerarlas los cimientos sobre los que se apoya todo lo demás".<sup>263</sup>

Sólo a partir de aquí, extenderá esta idea a toda la tradición filosófica occidental, como así examinaremos, no ya como tradición filosófica para el pensamiento, sino como tradición política para la sociedad. Ésta nunca satisfecha búsqueda de incorregibles, profundamente arraigado entre los filósofos, y particularmente entre los lógicos, comenzó a comparecer en la obra berliniana bajo la denominación de *falacia jónica*, por

---

<sup>263</sup> Berlin, I. "Traducción lógica". En, *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. p. 143. Que corresponde a Berlin, I. "Logical Translation". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 79: **"Why are we so bent upon retaining these incorrigible propositions? Because we have been told that if these cannot be discovered everything will for ever remain uncertain, and that this is not merely discomfiting but in some way philosophically 'unsatisfactory'. But this is only another case of the fallacy of uttering 'Everything is...'; for the word 'uncertain' can only be given interpretation by being contrasted with 'certain', of which we must consequently have had, or able to imagine, at least one characteristic example, if we are to attach any significance to the word. The fallacy is to suppose that the proposition 'The word *certain* has at least one application' entails the proposition 'What is certain is incorrigible'. And those who had betrayed into supposing that certainty entails incorrigibility will naturally look upon propositions guaranteed as being incorrigible with special favour, as foundations upon which all else rests"**.

el tiempo y forma en la que esta indagación atravesó los siglos: **"la forma que esta indagación ha adoptado en tiempos posteriores, desde Aristóteles hasta Russell, es la de una búsqueda de los constituyentes últimos del mundo, en algún sentido no-empírico"**,<sup>264</sup> y en la que ésta, más que rescatada, defendida, fundamentación distinta del conocimiento empíricamente real y válido, que Austin trabajó en estos años junto a Berlin, tendrá un valor capital que nuestro autor aplicará de por vida. Contenido todo ello del capítulo tercero de este trabajo.

### **2.1.2. INTELIGIBILIDAD DE LA VERDAD DE LOS ENUNCIADOS LINGÜÍSTICOS DESDE LA PERSPECTIVA DEL HABLANTE Y SU LENGUAJE COMÚN.**

A qué clase de certeza, entonces, se refería Austin cuando criticó la posición Ayer-Carnap. ¿Cuándo podíamos afirmar que un enunciado es verdadero?:

"Un enunciado se dice que es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que esta correlacionado por las convenciones demostrativas (aquel al que 'se refiere') es de un tipo con el que -es suficientemente parecido a los estados de cosas *estándar* con los que- la oración usada al hacerlo esta correlacionada por las convenciones descriptivas".<sup>265</sup>

La verdad, según Austin, no describe ninguna clase de relación entre palabras y mundo, simplemente describe las condiciones que han de obtenerse para que declaremos un enunciado verdad. El error y la confusión se producían cuando no se distinguía entre la naturaleza empírica de cierto tipo de comunicación y el problema del diario funcionamiento de la palabra *verdad* en el contexto de este tipo de comunicación. Es decir, *verdad* no formaba parte del enunciado como tal sino que nos ayudaba *para hablar de*. Austin utilizó un ejemplo muy pertinente, el de la *libertad*:

"Nos obsesionamos con la 'verdad' cuando discutimos enunciados, del mismo modo que nos obsesionamos con la libertad cuando discutimos de conducta. Mientras que pensamos que lo que siempre y solamente tiene que decidirse es si una determinada acción fue hecha libremente, no logramos avanzar; pero tan pronto nos volvemos en cambio a los demás numerosos adverbios usados en la misma conexión (accidentalmente, involuntariamente, inadvertidamente), las cosas se vuelven más fáciles, y llegamos a ver que no se requiere ninguna inferencia concluyente de la forma '*Ergo*, fue hecho libremente'".<sup>266</sup>

Cuyo resultado sería establecer un correlato distinto entre la responsabilidad del agente y la libertad:

---

<sup>264</sup> Ibídem. p. 138. [p. 76: **"But the form which this inquiry has taken in later times, from Aristotle to Russell, is a search for the ultimate constituents of the world in some non-empirical sense"**].

<sup>265</sup> Austin, J. L. "Verdad". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 123.

<sup>266</sup> Ibídem. pp. 129-130.

"Pero de paso, y más negativamente, una serie de meollos o errores tradicionales en este campo pueden ser resueltos o eliminados. El primero de todos estos es el problema de la Libertad. Aunque ha sido tradicional presentarlo con el término 'positivo' que requiere elucidación, poco se puede dudar de que actuamos libremente (...) es decir sólo que no actuamos *no-libremente* (...) así como 'verdad' no es el nombre de una característica de las aserciones, así 'libertad' no es el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en que se evalúan las acciones".<sup>267</sup>

Austin relacionaba así lenguaje ordinario con información empírica y, a su vez, con el causalismo posible partiendo de la referencia individual del hablante. Nada más lejos, pues, de la pretensión positivista de que decir algo era, y sólo era, enunciar algo.<sup>268</sup> En su *Cómo hacer cosas con palabras*, texto de los años cincuenta cuyas ideas estaban en cierto modo presente en los años treinta, expuso con mayor claridad su idea de que lo que hay que estudiar **"no es la oración [el enunciado] sino el acto de emitir una expresión en una situación lingüística"**.<sup>269</sup> Este era el objeto de su neologismo, *performative utterances* -expresiones realizativas-, que refería a que estas expresiones no sólo *decían* algo, sino que *hacían* algo, no siendo esto **"ningún informe verdadero o falso, acerca de ese algo"**.<sup>270</sup> Esto es, las *performative utterances* tienen que manifestar cierta conformidad con los hechos.

Lo relevante, a nuestros efectos, es que alcanzaba así a significar lo extraordinariamente unidas que se encontraban la responsabilidad del hablante en cuanto tal con el modo en

<sup>267</sup> Austin, J. L. "Un alegato en pro de las excusas". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989. p. 173.

<sup>268</sup> Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981. p. 53.

<sup>269</sup> *Ibídem*. p. 185.

<sup>270</sup> *Ibídem*. p. 66. Recordaremos aquí que Austin, en los años cincuenta, sí se orientaría hacia una suerte de esquema teórico sin llegar a ser una teoría gramatical más o menos construida o una doctrina o teoría sobre la *acción* de emitir una expresión. En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin presenta su doctrina acerca de la *fuerza* y el *significado* de una expresión -*utterance*-. Los *speech act* o actos de habla, clasifican la *fuerza* o *capacidad* de una expresión. Expresar algo es, en los términos propuestos en este texto de Austin, *realizar un acto de habla* -*to perform a speech act*-. Austin divide el territorio que ocupan los *speech acts* en dos partes. En la primera parte, tenemos los *actos locucionarios* -*locutionary acts*-, que es el acto de decir algo en el sentido más normal y simple de la expresión (que portarían también la parte del *significado*, es decir, del sentido y la referencia de la expresión en su modo más normal del habla). En la segunda parte, se sitúan los *actos ilocucionarios* -*illocutionary acts*- y los *actos perlocucionarios* -*perlocutionary acts*-. Un *illocutionary act* es el acto que realizamos *en* diciendo algo; un *perlocutionary act* es el acto que realizamos *por* decir algo. En el siguiente ejemplo: *En* diciendo 'el toro es peligroso' estamos avisando del peligro del toro, es decir, estamos *realizando el acto ilocucionario* -*performing the illocutionary act*- de avisar del peligro del toro. Esto es, entendemos que la expresión *tiene la fuerza* de avisar a alguien. *Por* diciendo 'el toro es peligroso', estamos persuadiendo -o esperamos persuadir o intentar persuadir- a alguien para que no entre en el ruedo, *porque* se lo decimos. Esto es, *estamos realizando o entendiendo que realizamos un acto perlocucionario de persuasión* -*performing or mean to perform a perlocutionary act of persuasion* (Vid. Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981. pp. 138-152). Es conocida la dificultad que entrañaba la distinción entre estos dos tipos de actos que, a su vez, Austin los distinguía en subclasificaciones, en dirección final a **"el acto lingüístico total en la situación lingüística total"** (Vid. *Ibídem*. p. 196). Especialmente complejos eran los *illocutionary acts*, que contenían el meollo de la *fuerza de la expresión*, allí donde el significado entendido como *sense* y *reference* -sentido y referencia- del ejemplo 'el toro es peligroso' pudiera ser el mismo en los dos casos, sin embargo, la *fuerza* de mis *utterances* al expresarlo, es diferente y portadora de toda la riqueza implícita en el momento que estamos *performing an act*, esto es, en el momento que existe conformidad con los hechos al hablar.

que está dispuesto a aceptar las circunstancias y el tipo de acto que de su expresión se deriva. Austin restauraba una especie de continuidad vital y causal para el hablante, una estabilidad que se perdía desde el momento que olvidábamos –o dejaba de ser inteligible merced al positivismo- nuestra *autoconsciencia de hablantes*, y cuya ruptura significaba la pérdida de la posibilidad de orientarse en la realidad como hablantes – como individuos- lo que equivalía a la pérdida –o venida muy a menos- de la inteligibilidad de nuestros actos y la puesta en escena de su justificación por las viejas vías metafísicas.

Berlin asumió el problema de los peligros que suponía para el individuo y la sociedad en la que vive, esta disminución de la capacidad del hablante para comprender el alcance de sus actos. Aunque su objetivo final no era ya el de Austin, nuestro autor dirigirá su indagación a la búsqueda de una explicación de aquel predominio de la explicación causal monista para la vida y la sociedad, sus orígenes y efectos sobre la explicación conceptual, y buscará una reconstrucción viable de la misma siempre bajo la disciplina y rigor filosófico que compartió con Austin en los años de preguerra. O, dicho de otro modo, elaborará una teoría sobre la conformidad de nuestros conceptos con los hechos a la que denominó Pluralismo. Pero estos eran ya distintos intereses que, después de la Segunda Guerra Mundial, y hasta cierto punto, distanciarían a ambos.

Pero el impacto de estas ideas de los años treinta será de relevancia trascendental para Berlin y toda la base de su defensa y demostración de la capacidad mediadora-intelectiva del hablante –del individuo libre- ante el progresivo oscurecimiento de las condiciones de intelección de sus propios actos que nuestra época –sobre todo el siglo XX- trajo consigo. Todo este impacto se aprecia mucho mejor si, para finalizar el epígrafe dedicado a Austin, nos ocupamos de las consecuencias que para los enunciados éticos tenía el positivismo y cómo Austin reabre la puerta, de nuevo y bajo sus premisas filosóficas expuestas, al mecanismo de la auto-conciencia del límite moral del individuo libre al ser este un límite radicalmente dialógico, volviendo a otorgar al enunciado ético –a la proposición valorativa- un estatus de enunciado con valor veritativo que le fue negado por el positivismo lógico.

#### 2.1.2.1. LOS ENUNCIADOS ÉTICOS.

Al positivismo, no le era fácil eludir la existencia de un agente operativo –el ser humano- y toda su problemática acerca del solipsismo y lo que, a raíz de ello, se permitía o no se permitía afirmar con garantía de objetividad. De modo que el positivismo hizo una drástica separación entre proposiciones atómicas o protocolares significativas y pseudo-enunciados éticos sin sentido, negando para estas toda pretensión de ser enunciados descriptivos acerca del mundo. El estatus en el que quedaban para el positivismo era ser puro emotivismo o psicologismo, pues eran más parecidos a mandatos que no tenían nada que ver con el problema lógico de lo verdadero o lo falso, pasando aquellos a ser objeto de estudio de la psicología o las ciencias sociales, pero no de la lógica ni de la filosofía. No trataremos aquí que, en estos mismos años, para el marxismo-leninismo, los juicios éticos representaban, simplemente, códigos de dominación burguesa a reemplazar.

Si, a nuestros efectos, tomamos la consideración idealista ya analizada como situación de partida para los enunciados éticos, donde, recordemos, eran considerados parte del Todo universal y tenían una aguda y especial incidencia en el reformismo social del liberal-idealismo, pues esa unicidad de las conexiones remitía al contexto social como un Todo que habría de ser organizado orgánicamente y en dependencia moral de los individuos con la sociedad, la apertura del optimismo y claridad moral de Moore y su confianza en la corrección y finalidad de los resultados que exponía,<sup>271</sup> fue la primera transformación de la concepción idealista en dirección a recuperar la relación del enunciado con el individuo que lo emite. Continuó con el efecto disolvente que sobre esa confianza ejercieron las críticas logicistas y su apogeo vienés. En medio, el paréntesis abierto, y posiblemente no entendido entonces, por Wittgenstein. Siguió con la posición de Ayer y la réplica final de Austin en términos de lo que, a efectos de Berlin, nos es obligado constatar, a saber: que los enunciados éticos portaban, al cabo y efectivamente, significado pleno en su capacidad comprensiva y objetiva de la acción judicativa humana como enunciados valorativos, y que eran, además, tarea expresa de la filosofía.

En el mismo año que *Refutación del Idealismo* -1903- Moore publicaría *Principia Ethica*, el primer gran libro del siglo XX en el Reino Unido acerca de los contenidos de la ética y el sentido de la obligación moral. Ya se señaló el profundo magisterio de Moore y la fuerza de su ascendente filosófico entre el pequeño grupo de profesores de Cambridge y, posteriormente, de Oxford. En éste texto, reparó a fondo en el estatus que la ética y los conceptos éticos tenían hasta entonces y propuso, fiel al estilo nuevo y propio de hacer filosofía -el análisis-, que este método se convirtiera en un método general para la resolución de problemas que afectasen, también, a la teoría ética. Cuando Moore y Russell comenzaron a discrepar acerca de la necesidad de reformar el lenguaje ordinario, dado que éste, para Russell, no tenía solvencia para responder a los nuevos casos científicos y las exigencias de la nueva lógica, Moore intentará demostrar que los enunciados éticos podían ser, también, descriptivos. Criticó, primero, la pretensión idealista de encontrar algún tipo de regla última que fuera capaz de marcar pautas de comportamiento entre los seres humanos, y la búsqueda de estas reglas en alguna suerte de ley o principio natural que pudiera calificar la conducta humana de buena o mala.<sup>272</sup> Es decir, comenzar por esta clase de búsqueda era situarse ya demasiado lejos de las cuestiones a indagar -el Todo, justamente-, emplazarse en la parte más compleja de la cuestión y él, fiel a su método de ir de lo elemental a lo complejo, de entender primero qué clase de cuestión estamos preguntando, no dejó de señalar esto, también, si lo que buscamos son principios éticos:

"En ética, como en todos los estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos, de los cuales la historia está llena, son debidos principalmente a una sola y simple causa: a saber, el intento de responder preguntas sin antes haber descubierto cual es la cuestión que, precisamente, deseamos responder; a menudo 'lo que los filósofos morales tienen antes sus ojos no es una cuestión sino varias', lo que necesitan hacer es 'el trabajo de análisis y distinción' que, en cualquier caso, es con frecuencia muy difícil".<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> Nelson, J. "La filosofía genuina de Moore". En *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*. Ed. Tecnos. Madrid, 1976, p 35.

<sup>272</sup> Moore, G. E. *Principia Ethica*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1994. pp. 161 ss.

<sup>273</sup> *Ibidem*. p. 33: "In ethics, as in all other philosophical studies, the difficulties and disagreements, of which its history is full, are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions, without

Con su actitud, Moore orientará su investigación hacia el descubrimiento de lo que realmente concierne a la Ética, hasta llegar a la conclusión que la pregunta básica que había que identificar era qué significa *bueno*.<sup>274</sup> Como acostumbraba, procedió a analizar qué quería significar exactamente la pregunta por lo *bueno* y de qué naturaleza o clase era esta indagación. Este camino no podía hacerse a modo de pregunta sobre qué cosas son buenas, es decir, sobre la casuística, sino cómo era definido *bueno*.<sup>275</sup> **“el principal objetivo de la ética, como una ciencia sistemática, es dar las razones correctas para pensar que esto o aquello es bueno”.**<sup>276</sup> Y Moore ofrece su respuesta: *Bueno* es indefinible. Y aunque llegue al mismo punto de reflexión que con el análisis de *esto es una mano*, con su indagación obtiene un doble rendimiento: antimetafísico e individualista.

Antimetafísico porque, afirmando que una definición implica que cuando se define algo es señal inequívoca de que estamos ante algo que se puede dividir en partes, y *bueno* no se puede definir porque es un elemento simple y no tiene partes.<sup>277</sup> No es posible descomponer *bueno* puesto que **“no hay nada por lo que pudiéramos sustituir por bueno; y esto es lo que quiero decir cuando digo que bueno es indefinible”.**<sup>278</sup> Tampoco hay, en consecuencia, posibilidad de definir *bueno* con alguna clase de entidad metafísica o cualidad no natural. Y quien quiera asignar la cualidad *bueno* a las conductas que se perciben como tales, está errando el uso del *es* de atribución con el *es* de identidad, que es lo que Moore denominaba la **“falacia naturalista”**.<sup>279</sup>

Individualista porque fijaba, en los estados de conciencia del individuo la capacidad de admirar y discernir que las cosas de mayor valor en este mundo, las que son dignas de ser poseídas por sí mismas,<sup>280</sup> están, precisamente, *separadas* del individuo, pues separado del Todo está la palabra sobre la que se concluye que es inanalizable por absolutamente simple, no por compleja. Son externas a él. Confirman, en el ámbito moral, lo que *Refutación del Idealismo* construía para el mundo lógico. Proporcionaba una justificación de la experiencia completamente independiente de los hechos externos y portaban consigo la semilla de un comportamiento racional para los asuntos morales, alerta ante cualquier intento de definir causalmente las relaciones de lo que *bueno* pudiera significar, es decir, ante la confusión de buscar leyes hipotéticas para los juicios

---

first discovering precisely what question it is which you desire to answer; often 'what moral philosophers have before their minds is not one question but several', what they need to do is 'the work of analysis and distinction', which, however, is often very difficult". Traducción nuestra.

<sup>274</sup> Ibídem. p. 54: "I am using it [la ética] to cover an inquiry for which, at all events, there is no other Word: the general inquiry into what is good". Traducción nuestra.

<sup>275</sup> Ibídem. p. 57: "This is an enquiry which belongs only to Ethics, not to Casuistry (...) how 'good' is to be defined, is the most fundamental question in all Ethics". Traducción nuestra.

<sup>276</sup> Ibídem. p. 58: "The main object of Ethics, as a systematic science, is to give correct *reasons* for thinking that this or that is good". Traducción nuestra.

<sup>277</sup> Ibídem. p. 61: "The most important sense of 'definition' is that in which a definition states what are the parts which invariably compose a certain whole; and in this sense 'good' has no definition because it is simple and has no parts". Traducción nuestra.

<sup>278</sup> Ibídem. p. 60: "There is nothing which we could so substitute for good; and that is what I mean, when I say that good is indefinable". Traducción nuestra.

<sup>279</sup> Ibídem. p. 62: "Many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other', but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy'". Traducción nuestra.

<sup>280</sup> Ibídem. pp. 232 ss.

morales. La objetividad, en su caso, era *intrínseca al valor*<sup>281</sup> en cuestión –a *bueno*–, que todo el mundo podía reconocer, puesto que está *ahí*, y es factible analizar el lenguaje que utilizamos para hablar de ello. Como es conocido, esta fue la *vía de escape moral* para el grupo de intelectuales, alumnos y jóvenes profesores del grupo de Bloomsbury -Keynes, Wolf, Strachey- sobre el que Moore ejercía su máxima influencia. En palabras de Keynes:

"[rechazábamos las obligaciones] que hablan del deber del individuo de obedecer a las normas generales; rechazábamos absolutamente la exigencia personal de observar reglas válidas para todos; reivindicábamos el derecho de juzgar cada caso particular en sus pros y sus contras, y la sabiduría, la experiencia y el autocontrol necesario para hacerlo con éxito. Esta era una parte importantísima de nuestra fe, violenta y agresivamente proclamada y defendida, de modo que para el mundo exterior esta era nuestra característica más palmaria y peligrosa. Rechazábamos absolutamente la moral al uso, los convencionalismos y la cordura tradicional. Éramos, digámoslo así, en sentido estricto, inmoralistas".<sup>282</sup>

Como es de esperar, para esta especie de intuicionismo, el problema surgía a la hora de saber qué propiedades habría de tener algo así caracterizado. La respuesta de Moore fue que no era posible definir *bueno*, que no era algo que se pudiera probar o refutar dado que resultaba indefinible. Es un hecho ético supremo, esto es, imposible de identificar con algo natural. Querer hacerlo es confundir un esquema de proposiciones acerca de objetos de la experiencia con creer que las proposiciones éticas son del mismo tipo, por lo que las consecuencias de nuestra acción -los fines- eran, en principio, perfectamente separables de la misma. Moore, ciñéndose al ámbito lingüístico, centrando la investigación acerca de la naturaleza de las preguntas éticas sin entrar en los contenidos, olvidando, en cierto modo, la historia del problema y la práctica de ella derivada, ofrecía una argumentación o coartada para justificar elecciones personales bajo el manto del deber.<sup>283</sup> Pero su influencia y la liberación que supuso en la sociedad victoriana fueron considerables, pues rebajaba toda manifestación normativa de la ética idealista. Fue a la luz de este subjetivismo encubierto, que el positivismo nunca consideró a la ética en su esfera autónoma, declarando que **"el problema que debemos situar en el centro de la ética es un problema puramente psicológico"**,<sup>284</sup> pues la psicología era quien se ocupaba de la conducta. A Russell, que creía que el análisis era alcanzar niveles más profundos de entendimiento y conocimiento, este planteamiento sólo podía parecerle insuficiente. Un sistema lógico artificial en construcción, también alcanzaba a los dictámenes que se sostienen con el lenguaje natural. Cuando un término ya no era analizable en virtud de la imposibilidad de descomponerlo más, era un término lógicamente válido y una pieza más con la que producir inferencias lógicas. Alcanzaba una objetividad externa demostrable, no intrínseca, como afirmaba Moore.

---

<sup>281</sup> Moore, G. E. *El concepto de valor intrínseco*. Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid, 1993. p. 16.

<sup>282</sup> Keynes, J. M. "Mis creencias juveniles". En, *Ensayos biográficos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1992. p. 368.

<sup>283</sup> Sin embargo, Moore no puede de ningún modo renunciar a consideraciones acerca de qué clase de comportamiento sea el más defendible desde sus consideraciones éticas, pues no hacerlo supone al cabo afincarse en el intuicionismo sin reglas prácticas, por ello, en el último capítulo de *Principia Ethica* identificaría a los goces estéticos como los mayores bienes que se pueden alcanzar, máxima *Bloomsburiana* donde las hubiera.

<sup>284</sup> Schlick, M. "¿Qué pretende la ética?". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986. p. 267.

Como es notorio, Russel se sentía profundamente preocupado por los problemas sociales. No renunciaba al alcance político del comportamiento ético positivo, pero su mentalidad y compromiso científico le obligaba a no poder considerar los enunciados éticos como objetivos -no eran funciones veritativas de proposiciones atómicas-, por lo que cualquier disputa acerca de ellos portaba la marca de lo inconcluso y, por ende, lo que él entendía como la imposibilidad de establecer categorías o escalas que otorgaran predominancia a un conjunto de valores sobre otros. Se inclinó a considerarlos como expresiones de sentimientos, no siendo posible establecer acerca de ellos verdad o falsedad alguna. Valoró los aspectos sociales de la ética como convergencia de los individuos en ciertos principios que pueden tener una consideración general en razón del beneficio que para la sociedad comportaban. Con todo, su consecuencia política, como mínimo, era la consideración de la tolerancia y respeto para las opiniones de cada uno, alegato de muy alto valor en los años que lo realizó.

Aquí, las ideas de Wittgenstein eran absolutamente particulares. Respetaba la ética como testimonio de una tendencia del espíritu humano.<sup>285</sup> Y si bien afirmaba en el *Tractatus Logico-Philosophicus* que sería absurdo querer decir algo con sentido acerca de la ética, el colofón de esto no era la actitud anti-metafísica del positivismo. Él manifestaba su respeto, identificando un contenido del que no es posible hablar -en términos lógicos-, sin que eso significara que esta imposibilidad anulara la importancia de la ética para la vida de los individuos. Su valor estaba más allá del mundo de los hechos, y el *Tractatus Logico-Philosophicus* trataba sobre cómo había que hablar del mundo de los hechos, no de lo que queda fuera del límite del lenguaje, habida cuenta que los límites del mundo eran los límites del lenguaje. Una forma de vida donde presuponer la ética no tenía sentido, puesto que sería, de nuevo, introducir un causalismo en el mundo que su lógica demostraba infundado. Esto es, lo que sucede, no tiene relación con lo que es, que queda emplazado en un lugar más *alto*. Lo que esclarece estos apéndices que siguen es la declaración de que **“de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar”**.<sup>286</sup> El *Tractatus* lo exponían de este modo:

"6.4 Todas las proposiciones tienen igual valor (...) 6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo (...) 6.42 Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto (...) 6.421 Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental".<sup>287</sup>

Tal y como Kant hiciera, Wittgenstein parece liberar de todo vínculo físico-temporal al acto voluntario del individuo, solo que donde aquél estableciera el imperativo categórico y la mediación de la esfera jurídica para dar sentido racional a la esfera del sujeto, sin orillar nunca la distinción entre racionalidad y causalidad, Wittgenstein responde en su

---

<sup>285</sup> Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994. p. 261.

<sup>286</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 199.

<sup>287</sup> *Ibidem*. p. 197.



libro con un vacío no sólo empírico sino también epistemológico. Nada puede ser dicho al respecto por la filosofía. Y ésta es la función de la filosofía: indicar lo que puede ser dicho y lo que no puede ser dicho. Entonces, existe el reino de lo impensable, del cual el *Tractatus Logico-Philosophicus* dice que se refleja en los pensamientos: "**Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo, esto es lo místico**".<sup>288</sup> El positivismo vienés asimiló la posición de Wittgenstein como rechazo de la metafísica, donde, en realidad, no había tal, sino la afirmación de que era imposible enunciarla lógicamente. Toda la necesidad posible en el mundo es la que cubre la regularidad lógica; fuera de esto, todo es casual. Este *todo* incluía a la ética; pero esto era la negación absoluta no de la existencia de la ética, sino de su existencia *en el mundo*. *Bueno y malo* no eran nombres que se pudieran adscribir a lo que sucede en el mundo. *Existe* la ética, pero de ella no se puede expresar nada. Este *existe pero no es expresable* es lo que el Círculo de Viena encontró altamente paradójico e insatisfactorio. Cuando los profesores de Viena se dirigieron a analizar el carácter de los enunciados éticos, cortarían drásticamente cualquier insinuación que no fuera que detrás de los asertos éticos están las causas psicológicas de quien quiera que diga algo, y esto ya no tenía nada que ver con la lógica, sino con la psicología, la sociología, las emociones y las creencias valorativas de todo tipo.

Para el positivismo, ocuparse de la ética se justificaba sí y sólo sí, situábamos a esta en la esfera de la verdad, no de los valores. Esta caracterización indicaba, por sí sola, frente a qué otras concepciones éticas estaba discrepando: frente a Kant, en tanto que el objeto de la ética es la verdad y no, como pensó el alemán, la independencia y la autonomía moral y ni mucho menos la apelación a un imperativo detrás del cual no hay nadie que lo exija.<sup>289</sup> Frente a Moore puesto que si *bueno* es indefinible, poco dice esto acerca de algo que es un hecho cierto, a saber, que hay hechos y consecuencias que se producen cuando se actúa y no hay porqué renunciar a describirlo.<sup>290</sup> Las exigencias a la ética eran las mismas que se ordenaban a las ciencias:

"Debemos ver claramente desde el principio que aquí solo hay *una* posibilidad, esto es, la misma que se ofrece a todas las ciencias: dondequiera que se nos enfrente un caso del objeto sujeto a investigación, debe ser posible señalar ciertas características que identifique al objeto de estudio como una cosa o un proceso perteneciente a una clase bien definida, distinguiéndolo así de todos los demás objetos de estudio de manera especial. Si no fuera así, no tendríamos oportunidad ni motivo para denominarlo con un nombre específico. Cada nombre que se utiliza en el lenguaje para comunicar algo, debe tener un significado susceptible de ser indicado. Esto es obvio en realidad, y jamás se puso en duda con respecto al objeto de cualquier otra ciencia; solo en ética esto fue olvidado frecuentemente".<sup>291</sup>

Schlick y el positivismo asumieron la lección de Wittgenstein acerca de los requisitos de lo que se puede nombrar, pero olvidaron el porqué de la postura de éste. La característica distintiva del objeto de estudio de la ética, que el positivismo reclama para

---

<sup>288</sup> Ibídem. p. 197 prop. 6.522

<sup>289</sup> Schlick, M. "¿Qué pretende la ética?". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986. pp. 256-257.

<sup>290</sup> Ibídem. pp. 255-256.

<sup>291</sup> Ibídem. p. 252.

que sea considerada una ciencia es que **“debe poder exhibirse señalando simplemente ciertos hechos conocidos”**<sup>292</sup> que, de inmediato, se reducirían a lo observable a través de la conducta. El positivismo afirmó que la ética era una ciencia fáctica, en contraposición con el carácter normativo que, mayoritariamente, había tenido desde la era cristiana, que se dio a sí misma la tarea de la justificación de las normas o valores supremos normalmente en referencia a Dios o al interés en sí mismo, es decir, apelando a principios que estaban fuera de la realidad y del mundo:

"No son las normas, principios o valores los que necesitan una explicación y pueden tenerla, sino más bien los hechos reales de los cuales se derivaron por abstracción. Estos hechos son los actos, de dar reglas, de la aprobación, de la valoración, en la conciencia humana. 'Valor', 'el bien', son meras abstracciones, pero el valorar, el considerar algo como 'bueno', son sucesos psíquicos reales, y actos individuales de esta clase son reconocibles como tales, es decir, reducibles como tales, es decir, reducibles unos a otros".<sup>293</sup>

Estos *sucesos psíquicos* eran el meollo del estudio de la ética como ciencia. Primero, se entendió que la apelación a principios supremos o valores era ininteligible debido a la ausencia de valor probatorio de los mismos. Y ello por ser consideradas creaciones humanas que parten de la problematización de las mismas, no de considerarles hechos *dados*. Después, se seleccionaron de estos principios los comportamientos que generan, puesto que esto es lo único que se puede nombrar con propiedad observable o comprobable. Finalmente, se atribuyó a la psicología y la sociología el estudio de estos hechos psíquicos y físicos, y se les encomendó a éstas disciplinas una tarea: buscar las causas, lo que posteriormente significaría, buscar las regularidades. Este es el papel de los *procesos psíquicos*, ejercer de elemento simple con respecto a los *objetos culturales* complejos, donde el *reducir* que utilizó Schlick en 1930, no significaba estrictamente cancelar aquella complejidad, dada la multiplicidad de emisiones lingüísticas con contenido ético, sino *traducirla* a aquellos enunciados que habrían de tener la primacía - no supremacía- en la **"explicación causal de la conducta moral"**.<sup>294</sup> Al operar así, insistían en algo que ya Moore, en 1903, consideró insuficiente, cuando estableció que, por mucho que lleguemos a escudriñar científicamente los elementos básicos de la conducta, al cabo habrá de decidirse si los procesos psíquicos identificados son buenos o malos. Porque si en el momento, si ese momento llegara, de aislar las causas de la conducta, el positivismo concluía que ahí estaban las razones del comportamiento humano, posiblemente habríamos dejado de hablar de ética, o de ética tal y como la concebimos en este mundo, para este mundo.

Ayer, en su *Language, Truth and Logic*, rebajó las pretensiones de Schlick. Afirmó que si los enunciados éticos eran significantes, entonces estábamos frente a enunciados científicos, cuestión que había que dilucidar, pero si resultaba que no eran científicos, entonces no eran significantes, tan solo **"simples expresiones de emociones que no pueden ser ni verdaderas ni falsas"**.<sup>295</sup> La clave aquí era la expresión *emotion*, y expresaba de nuevo que su objetivo no era otro que examinar si era posible traducir

---

<sup>292</sup> Ibídem. p. 256.

<sup>293</sup> Ibídem. p. 265.

<sup>294</sup> Ibídem. p. 267.

<sup>295</sup> Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. p. 104: **"Simply expressions of emotion which can be neither true nor false"**. Traducción nuestra.

enunciados éticos a enunciados de hechos empíricos. De los enunciados éticos normativos que Schlick rechazaba por erróneos, Ayer, entendiendo que son indefinibles en términos de enunciados de hecho, y pareciendo que en primera instancia podría concordar con Moore, establece el origen de esta imposibilidad de definición en el hecho de que estas proposiciones son pseudo-conceptos, no en que fueran indefinibles. Si los juicios éticos no son sino acciones que suelen suscitar una cierta actitud moral en el que habla, no se trata entonces de buscar, y no encontrar, un criterio para dar cuenta de su validez, siendo que tal búsqueda no es posible allí donde no hay ninguna validez objetiva que pueda sostenerla. Los juicios emotivos -asimilando ya de entrada *emotivo* a *ético*- serían los no clasificados bajo los otros epígrafes analíticos y fácticos, por lo que quedarían vinculados a juicios que expresan emociones, en modo que cuando emitimos un juicio moral no hacemos sino expresar un sentimiento. Lo único que se puede hacer con los juicios éticos es preguntarse en qué consiste su funcionamiento, por qué razones se usan, de donde obtendríamos lo que de inteligible se puede obtener de ellos, o sea, los intereses persuasivos de unas personas sobre otras al expresar sus opiniones:

"En cada caso en el que uno podría decir que hace un juicio ético, la función relevante de la palabras ética es puramente 'emotiva'. Es usada para expresar sentimientos acerca de ciertos objetos, pero no para hacer aserciones sobre ellos".<sup>296</sup>

Mientras Moore sostenía que lo inanalizable proviene del valor último de, por ejemplo, *bueno*, Ayer aclaraba que el carácter de inanalizable proviene de la falta decisiva de objetividad de estos enunciados. Ayer no negaba el carácter de proposición a estos juicios, de pseudo-proposición más bien, al establecer que los enunciados éticos son **"inverificables (...) porque no expresan proposiciones genuinas"**.<sup>297</sup> Y si, aun así, siguen existiendo, como es evidente, manifestaciones éticas, podemos entender que no tiene sentido llevar a cabo disputas acerca de éstas en tanto que debate relativo a valores, sino como discusiones referentes a hechos: acerca de la naturaleza de los hechos empíricos que impelen a una persona a adoptar una actitud moral. Este es el límite del entendimiento posible para el emotivismo ayeriano. Ahora bien, Ayer reconocía que **"los argumentos [enunciados] son posibles en cuestiones morales solo si algún sistema de valores es presupuesto"**.<sup>298</sup> Entonces, ¿qué ocurriría si nuestro interlocutor no asume el sistema de valores presupuesto, o no lo entiende, o tiene otro? Ayer replica que habría que abandonar la discusión por imposibilidad de hacerlo con una misma relación valor-hecho asumida,<sup>299</sup> **"entonces, abandonamos el intento de convencerles con argumentos"**.<sup>300</sup>

Para Ayer, la presencia de elementos valorativos en los enunciados éticos no añadía nada a estos, si es que estos habrían de ser traducidos a enunciados fácticos. En el

<sup>296</sup> Ibídem. p. 111: "In every case in which one would commonly be said to be making an ethical judgement, the function of the relevant ethical word is purely 'emotive'. It is used to express feelings about certain objects, but not to make assertion about them". Traducción nuestra.

<sup>297</sup> Ibídem. p. 112. "They are unverifiable (...) because they do not express genuine propositions". Traducción nuestra.

<sup>298</sup> Ibídem. p. 115: "that argument is possible on moral question only if some system of values is presupposed". Traducción nuestra.

<sup>299</sup> Ibídem. p. 115: "We say that it is impossible to argue with him because he has distorted or undeveloped moral sense; which signifies merely that he employs a different set of values from our own".

<sup>300</sup> Ibídem. p. 115: "Then we abandon the attempt to convince him by argument". Traducción nuestra.

siguiente ejemplo, si decimos que *x es buen estudiante*, *buen* no viene a decir nada con respecto a *x* salvo que manifiesta nuestra simpatía por *x*, o nuestra preferencia, pero que podríamos haber dicho perfectamente *x es estudiante* y los enunciados no hubiesen cambiado, porque *buen* era un pseudo-concepto.

Este ejemplo ilustra la profunda discrepancia de Austin con Ayer. Como hemos expuesto, Austin defendía el uso de palabras como *bueno*, *real* o *verdad*, en términos de *dimension-word* o *adjuster-word*. Enrañaba, precisamente, la relación posible entre enunciados o, dicho de otro modo, entre palabras valorativas y descriptivas. Austin, procediendo acorde a su propio estilo filosófico, derribará la distinción positivista invirtiendo drásticamente el orden de los términos para decir que los términos valorativos sirven para ajustar el significado, es decir, y esta es la cuestión clave al respecto del positivismo, para calibrar la posibilidad de aplicación de los términos descriptivos. Esto es, Austin afirma, ni más ni menos, que los términos descriptivos son posibles gracias a que, antes, hemos dispuesto de los términos valorativos, lo que es lo mismo que afirmar que la verificación es siempre externa al propio sistema que la verificación propugna.

Si hablásemos en términos descriptivos, expondrá Austin –y Berlin, como veremos-, sin ayuda de las palabras valorativas, el empobrecimiento semántico del lenguaje sería catastrófico. Cuando, siguiendo con el ejemplo anterior, a *estudiante* le añadimos la expresión *bueno*, o *malo*, o *voluntarioso*, estamos ajustando a nuestra necesidad lo que normalmente se entiende por estudiante: *bueno* representa *la fuerza del acto ilocucionario*. Usamos -confeccionamos- una expresión descriptiva a medida, a nuestra medida. *De modo que el significado de la palabra estudiante se explica descriptivamente gracias a que tenemos a mano, es decir, de antemano, expresiones valorativas.*<sup>301</sup> Podríamos ciertamente definir *estudiante* siguiendo las pautas del positivismo, y tendríamos una definición que, probablemente y a su vez, nos exigiría nuevas definiciones. Llegaríamos incluso al "**Todas las proposiciones son de igual valor**"<sup>302</sup> wittgensteiano y, justamente y de acuerdo con él, habríamos *sacado* del mundo el valor y dejado, ingenuamente, *dentro*, la descripción. Para Austin, esto era incomprensible, fuera de todo sentido con respecto a cualquier enunciado: los términos valorativos y descriptivos se apoyan mutuamente en dirección a describir con mayor atención y precisión cualquier característica propia: *propia*, del objeto, no *añadida*, por valoración. Describir y valorar eran dos funciones del lenguaje indispensables para que el hablante hablara un lenguaje común y lo *ajustara* a sus propias exigencias, *entendiendo que emite enunciados éticos valorativos porque tiene como objetivo realizar una descripción*.

Bajo esta argumentación, Austin y Berlin entendieron que la solución positivista operaba con un concepto de lo racional extraordinaria y decisivamente estrecho en su total dependencia lógica. La filosofía austiniana exigía la rehabilitación de ciertos campos del discurso filosófico, y la técnica de trabajo de Austin, caracterizada por estudiar cómo funciona el lenguaje que tenemos interiorizado, vigorizó todos los aspectos relacionados con la decisiva asunción, por parte del hablante y, por añadidura obligada en sus mismos términos, de otros hablantes. Las proposiciones éticas, al formar parte de este entramado, reclaman de nuevo su propia importancia, dirigida, directamente, a destacar

---

<sup>301</sup> Leonardo, P. "‘Buono’ come adjuster-word. Ricerca sui rapporti fra descrizione e valutazione". En, *Ricerche di Filosofia linguistica*, vol. XVII. Ed. Sansoni editore. Padova, 1972. pp. 46-53.

<sup>302</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985. p. 197. Prop. 6.4

la responsabilidad del hablante. Importancia que era igualmente real y presente, aunque se formulara en expresiones que no eran de por sí claras o libres de ambigüedad, asumida la variedad de las formas de hablar como diversidad de las formas de vida. En 1950, Berlin lo vino a expresar de nuevo:

“Los significados de las palabras *son* afectados, y a menudo muy profundamente afectados, por nuestras creencias causales implícitas y explícitas, y el análisis de lo que se quiere significar con una expresión bien puede revelar toda suerte de creencias o suposiciones físicas, sociales o psicológicas existentes en una sociedad dada, cuyo cambio bien podría afectar al significado de las palabras”.<sup>303</sup>

Retengamos la expresión *creencias causales* utilizada en este párrafo, pues nos comienza a abrir el camino de validación berliniana de la clase de conocimiento con el que Austin, en muy buena parte, está operando, a saber, la posibilidad de fundamentar causalmente el empirismo como *creencias racionales*. Ahora, el extraordinario alcance de la respuesta de Austin: *no podríamos emitir descripciones sin poseer, antes, valoraciones* –cuyo correlato en la Historia de las Ideas, Berlin recreará para Vico, al afirmar que éste demostró que el conocimiento histórico está mejor fundamentado que el conocimiento científico-, es ya nuestro punto final a la exposición previa a toda la controversia acerca de la fundamentación del empirismo. La distinción entre racionalidad y causalidad, y la diferencia entre entender y verificar, será el eje axial sobre el que elucidar toda esta problemática en el propio trabajo berliniano, con el objetivo de llegar a comprender la vía epistemológica con la que emprendería, tras la segunda guerra mundial, la construcción, no sólo de su filosofía moral, sino de su propia teoría política pluralista al respecto de la inteligibilidad que así se obtiene para un individuo que así opera en el mundo.

---

<sup>303</sup> Berlin, I. “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 105. Que corresponde a Berlin, I. “Empirical Propositions”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 54: “**The meaning of Word are affected, and often very deeply affected, by our explicit or implicit causal beliefs, and the analysis of what is meant by an expression may very well reveal all kinds of physical or social or psychological beliefs or assumptions prevalent in a given society, a change in which could affect the meaning of the words**”. Cursiva en original.

## 2.2. LA CRÍTICA DE BERLIN AL POSITIVISMO LÓGICO: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LAS CREENCIAS ACERCA DE LA VERDAD DE LAS GENERALIZACIONES INDUCTIVAS.

Toda la argumentación crítica de Berlin contra el positivismo se dirigirá a probar que *el problema de la inducción –del empirismo– no es un problema de conocimiento –de conocimiento de las modalidades de la verificación de la hipótesis– sino de justificación racional de las creencias que sostenemos en tanto generalizaciones inductivas*. Así lo dijo en su texto clave<sup>304</sup> de referencia epistemológica:

"El problema de la inducción no es un problema de conocimiento sino de razonamiento probable, o de creencias racionales (...) Es un problema genuino, cuya solución final no se puede encontrar hasta que no se haya hecho un análisis correcto de la importancia de todas las proposiciones generales, es posible que la consideración de lo que entendemos cuando hablamos de creencias alcanzadas por inducción como racionales, pueda indicar al menos que clase de respuesta puede ser correcta".<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. En 1937 Berlin participa en un Simposio de verano donde, en una sesión conjunta de las ediciones de "The Mind Association" y "The Aristotelian Society", se va a debatir la cuestión acerca del conocimiento externo -Berlin ingresaría en este mismo año en "The Aristotelian Society" (Vid. *Proceedings of the Aristotelian Society*, volume, LVI. Ed. Harrison & Son, LTD. 1956)-, y en el caso del grupo de Berlin, acerca de la inducción y la hipótesis. Este problema había sido ampliamente tratado por Ayer en *Verdad, Lógica y Lenguaje* un par de años antes, como en este epígrafe examinaremos y, en buena parte, aquí ya hemos expuesto en la solución de Carnap. Durante tres días de julio se debatió acerca de la enseñanza de la filosofía, inducción e hipótesis, el bien, el sentido común y las implicaciones filosóficas del conocimiento externo. Un fin de semana completo con casi toda la agenda del debate filosófico del momento. Berlin compartiría mesa con Margaret MacDonald, Ryle y el moderador L. J. Russell. Hacia mediodía Berlin leería su opinión en forma de respuesta a la propuesta de MacDonald, el texto Berliniano es de una rara importancia dentro de la primera obra de Berlin, es tal vez el único momento escrito en el que Berlin explica la base de los argumentos que en los tres artículos posteriores acerca de la filosofía analítica y el positivismo lógico publicaría en los años sucesivos. En esos tres artículos Berlin ya se orienta hacia lo que paulatinamente sería su estilo propio, donde su crítica esta mucho más sobreentendida y se ofrecen argumentos dando por supuestas muchas de las ideas que formaban parte del cuerpo académico de la disputa de estos años. Sin embargo, en este Simposio, Berlin se ve obligado por la dimensión académica del mismo, a exponer desde el principio sus ideas acerca de la inducción, el conocimiento, la hipótesis o el lenguaje. Esto hace que sea una ocasión única la que nos permita en estas tempranas fechas escuchar al *profesor* Berlin sin que el *autor* Berlin ocupe la parte principal de la escena, con sus posteriores bucles de argumentaciones cada vez más elaborados, más sutiles, más aparentemente fáciles y, cabría decirlo también, llenas de pasional elegancia, y donde por una vez y en este texto, como él mismo afirma, opta por **"preferir la precisión a la claridad"**. (Vid. Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 45: **"precision be preferred to clarity"**. Traducción nuestra.

<sup>305</sup> Ibídem. p. 65: **"The problem of induction is not one of knowledge but of probable reasoning, or rational belief (...) It is a genuine problem, whose final solution cannot be found until a correct analysis has been given of the import of all general proposition, it is possible that consideration of what we mean by speaking**

Si Berlin está en lo cierto, significa que podría indicarse y garantizarse un estatus racional para las clases de proposiciones que eran el caballo de batalla permanente del debate: las proposiciones generales, de las que Ayer y sus colegas positivistas sostenían que no se podía garantizar su verdad lógica, siendo sólo susceptibles de formularse hipotéticamente. Berlin habló de la *importancia de las proposiciones generales*, es decir, del valor de esta clase de proposiciones que, si bien *no son conocimiento exacto de algo, alguna validez habrá de tener*, como a continuación argumentó. Berlin responde:

"El empirista [el positivista] sólo percibe la mitad de esta verdad: partiendo desde las dos proposiciones, que el conocimiento, propiamente así llamado, es conocimiento de proposiciones cuya verdad está lógicamente garantizada, y de que ninguna proposición acerca del mundo puede estar garantizada del mismo modo, ellos concluyen que estas últimas no pueden ser conocidas y no son, consecuentemente, nada más que hipótesis".<sup>306</sup>

Es esta otra garantía la que Berlin establecerá. La posición positivista mantenía la distinción de conocimiento deductivo e inductivo. Deductivo, para aquellas proposiciones cuya verdad, que aquí equivale a su validez, está en estricta dependencia de las convenciones de acuerdo a las cuales está construida. Inductivo, cuando se afirman proposiciones acerca del mundo, y que tienen como distinción fundamental, en el caso que nos ocupa, y respecto a las anteriores, que pueden, precisamente, ser negadas sin provocar una debacle lógica. Berlin comenzaba a argumentar que la *falacia del racionalismo había sido intentar que inducción y deducción contaran con las mismas garantías lógicas, subsumiendo aquella en ésta*. Los positivistas, conscientes de ello, no dejaban de buscar una garantía lógica de otro tipo para las creencias científicas y las del sentido común. Aquí se hallaba la discrepancia fundamental de Berlin con su colega Ayer, cuando señala que éste no reconoce que los tipos de conocimiento que deducción e inducción proponen son enteramente distintos, y al no hacerlo y establecer un sentido del conocimiento que no es sino el espejo de la deducción, olvidan que para las hipótesis:

"El sentido en el que sería natural decir que no las conocemos es un sentido totalmente diferente del que es mantenido cuando se afirma que todas las proposiciones empíricas son hipótesis".<sup>307</sup>

O dicho en términos austinianos, que lo que se está presentando son diferentes usos del verbo *conocer* -to know- y lo que entiende Berlin es que no se presta suficiente atención a la pregunta de si podemos decir que *conocemos* generalizaciones inductivas, esto es, proposiciones generales. Porque si resultase que es posible afirmar, de algún modo, que *conocemos* proposiciones generales, estaríamos ante un significado de *conocer* mediante el cual afirmaríamos *conocer* lo que se asevera por ciertas proposiciones

---

of beliefs reached by induction as rational, may indicate at least what kind of answer is likely to be right". Traducción nuestra

<sup>306</sup> Ibídem. p. 64: "the empiricist who only perceive half this truth: for starting from the two propositions that knowledge, properly so called, is knowledge of propositions whose truth is logically guaranteed, and that no proposition about the world can be so guaranteed, they conclude that these latter cannot be known, and are, consequently, never more than hypothesis". Traducción nuestra

<sup>307</sup> Ibídem. p. 65: "the sense in which it would be natural to say that we do not know them is a sense totally different from that in which is maintained that all empirical propositions are hypotheses". Traducción nuestra

generales que no serían analíticas en el sentido de que su contradicción es auto-contradicción -sentido lógico- ni tampoco serían inductivas en el "**sentido que diríamos que Jones está en estos momentos sentado en una silla**".<sup>308</sup> El supuesto de Berlin atacaba la formulación misma del problema que Ayer expuso en *Language, Truth and Logic*. Nuestro autor consideraba que las proposiciones generales:

"Son las que nos presentan las dificultades más evidentes de suyo. Ninguna oración que tenga la forma 'todo *s* es *p*' (...) puede verificarse mediante ningún número finito de observaciones (...) para hacer frente a esta dificultad, se revisó [por el positivismo] el principio de verificación y se distinguieron dos tipos (...) El segundo, o de verificación 'débil', fue inventado para aplicarlo a proposiciones generales y a proposiciones aparentemente singulares acerca de objetos materiales, en la medida en que se considerase que abarcaban proposiciones generales acerca de datos sensibles, opinión que no ha sido nada fácil sostener".<sup>309</sup>

Recordemos que, en el punto crítico de la verificación de lo que afirman las proposiciones hipotéticas, se encontraba la necesidad de una traslación lógica de los *sense-data*. En este paso fundamental era donde se manifestaba la incoherencia de la teoría positivista. Justo allí donde, para verificar un dato directo de los sentidos, tengo que, efectivamente, mirar. Por ejemplo, en el conocido caso de la mancha azul en la pared: *si miro, veré una mancha azul*. Berlin había comprendido, sin embargo, que podía ser posible desarrollar el causalismo de la hipótesis por otra vía. Primero, fiel al estilo del análisis, clarificar el problema y, después, iniciar una argumentación que sostuviese tal conocimiento de la hipótesis y demostrar que estábamos ante un conocimiento genuino, del que podíamos afirmar su veracidad y el tipo de objetividad del que es capaz.

Ayer intentaba salvar el problema alargando el alcance de las posibilidades de aplicación de los criterios que el principio de verificación ofrecía –puesto que, si dejábamos de mirar la mancha azul, dejábamos de verificar la hipótesis, lo cual reproducía el absurdo de Berkeley por otra vía-. El resultado – la idea de *verificación débil* – era que el campo de las posibles interpretaciones se abría en exceso, con lo que no se mejoraba el carácter lógico que debía subsistir en el momento en que aconteciera la verificación. Ayer planteaba así la cuestión:

"Seguirá siendo cierto que la inmensa mayoría de las proposiciones que la gente realmente expresa, no son, en sí mismas, declaraciones básicas, ni deducibles de ningún conjunto finito de declaraciones básicas. Por consiguiente, si el principio de verificación ha de ser considerado seriamente como un criterio de significación, debe ser interpretado de tal modo que admita declaraciones que no sean tan fuertemente verificables como se

---

<sup>308</sup> Ibídem. p. 66: "**Jones is at this moment sitting on a chair**". Traducción nuestra

<sup>309</sup> Berlin, I. "Verificación". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. pp. 51-52. Que corresponde a Berlin, I. "Verification". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 18: "**General propositions offer the most obvious difficulty. No sentence of the form 'All *s* is *p*' (...) can be verified by any finite number of observations (...) To meet this difficulty the principle of verification was revised and two types of it distinguished (...) The second, or 'weak' verification, was invented to apply to general propositions and to singular-seeming propositions about material objects, in so far as these were thought to entail general propositions about sense data - a view which it has proved far from easy to hold**".



supone que lo son las declaraciones básicas. Pero, ¿cómo debe plantearse, entonces, la palabra verificable? (...) Una declaración es 'débilmente verificable' y, por lo tanto, significativa, según mi criterio, si alguna posible experiencia sensorial fue apropiada para la determinación de su verdad o falsedad. Pero, como yo reconozco también, la palabra 'apropiado' requiere interpretación (...) La objeción más seria sigue siendo la de que mi criterio, tal como está, admite significación a toda declaración indicativa, cualquiera que sea. Para resolver esto, introduciré la siguiente corrección. Yo propongo decir que una declaración es directamente verificable, si es o no una declaración-observación en si misma, o si es tal que, en conjunción con una o más declaración-observación implica, por lo menos, una declaración-observación que no sea deducible de estas otras premisas solas; y propongo decir que una declaración es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: Primera, que en conjunción con otras determinadas premisas implique una o más declaraciones directamente verificables, que no sean deducibles de estas otras premisas. Segunda, que estas otras premisas no incluyan ninguna declaración que no sea analítica, ni directamente verificable, ni susceptible de ser independientemente establecida como indirectamente verificable".<sup>310</sup>

La crítica de Berlin se hace igualmente aplicable en las dos versiones del principio de verificación -fuerte y débil- hasta traer en causa lo que real y únicamente se podía esperar de este:

"A. J. Ayer nos ha dado dos versiones de la verificabilidad 'débil' (...) en la primera, el criterio propuesto es demasiado vago para que tenga alguna utilidad. El venir al caso no es precisamente una categoría lógica, y ciertos sistemas metafísicos fantásticos pueden decidir que algunos datos de la observación 'vienen al caso' de su verdad (...) de tal modo no puede evitarse que la verificación débil abra las puertas a cualquier aseveración, por carente de sentido que sea, con tal de que pueda haber alguien que afirme que la observación viene al caso de la misma, en algún sentido (...) [con respecto a la verificación indirecta] no nos protege mejor de la falta de sentido que la prueba anterior. Lo que parece aseverar es lo siguiente: dadas tres

---

<sup>310</sup> Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. pp. 178-179, 181: "It will remain true that the vast majority of the propositions that people actually express are neither themselves basic statements, nor deducible from any finite set of basic statements. Consequently, if the principle of verification is to be seriously considered as a criterion of meaning, it must be interpreted in such a way as to admit statements that are not so strongly verifiable as basic statements are supposed to be. But how then is the word 'verifiable' to be understood (...) A statement is 'weakly' verifiable, and therefore meaningful, according to my criterion, if 'some possible sense-experience would be relevant to the determination of its truth or falsehood'. But, as I recognize, this itself requires interpretation (...) There remain the more serious objection that my criterion, as it stands, allows meaning to any indicative statement whatsoever. To meet this, I shall emend it as follows. I propose to say that a statement is directly verifiable if it is either itself an observation-statement, or is such that in conjunction with one or more observation-statements it entails at least one observation-statement which is not deducible from these other premises alone; and I propose to say that a statement is indirectly verifiable if it is satisfied the following conditions: first, that in conjunction with certain other premises it entails one or more directly verifiable statements which are not deducible from these other premises alone; and secondly, that these other premises do not include any statement that is not either analytic, or directly verifiable, or capable of being independently established as indirectly verifiable". Traducción nuestra.

proposiciones:  $p \rightarrow q \rightarrow r$  donde  $r$  es concluyentemente verificable en principio, entonces  $p$  es débilmente verificada y, por consiguiente, significativa, si  $r$  se sigue de  $p$  y de  $q$ , y no se sigue de  $q$  tan sólo. De tal modo, "Todos los hombres son mortales" es débilmente verificable, porque "Sócrates morirá", que no se colige de: "Sócrates es hombre", por sí sola, si se sigue de las dos juntas. Cabe señalar que 'verificable', parece haber perdido aquí su sentido de 'hecho verdadero' (...) y es equivalente a algo mucho más vago, como 'hecho probable' o 'plausible', que es en sí mismo un concepto oscuro y no examinado".<sup>311</sup>

Con esta respuesta, piensa que el principio de verificación tanto en su formato débil como en el indirecto, se aleja sospechosamente de su función original o fuerte, aunque conserve el nombre y el aire de familia de este último e intente convencernos de que la *verdad empírica* también puede demostrarse de este modo, allí donde, sin embargo, como el propio Berlin defendía, por esta vía verificadora, no se podía acreditar nada que fuera más allá de adquisición directa -*direct acquaintance*-.

El objetivo de Berlin continuaba, así, en pie: la demostración de que es posible aseverar generalizaciones inductivas -proposiciones generales- que, además, podían ser creídas, denominando estos casos como creencias racionales ciertas. Y, como Austin hiciera, dejando abierta la cuestión de cómo fuera posible que esto se demostrara, desde el momento que la solución dependería del propio análisis del significado de las proposiciones generales, cuestión esta que nadie había conseguido realizar fuera de este mismo operativo concreto. La arquitectura de su aseveración acerca de la plausibilidad de las proposiciones generales descansará, por un lado, en su carácter no analítico y, por otro, en que su necesidad la obtenía, no por definición, sino por el absurdo en que se incurría, el sin sentido, de no atribuir conocimiento significativo a estos enunciados. Esto último, el positivismo se negaba a aceptarlo, y Berlin consideraba que era debido a:

- En primer lugar, la falta de respuesta al paso de la proposición elemental a la proposición general, que se debía a la omisión positivista de dos clases de sentidos de *conocimiento*:

"El primero de estos sentidos es el sentido en el que decimos conocer - *to know*- aquello que es inmediatamente dado a los sentidos, por introspección, posiblemente por memoria: estas situaciones de conocimiento directo -*direct acquaintance*- son expresadas por proposiciones singulares: mientras que el

---

<sup>311</sup> Berlin, I. "Verificación". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. p. 53-54. Que corresponde a Berlin, I. "Verification". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 18-19: "Two versions of 'weak' verifiability are given by A. J. Ayer: according to the first (...) the suggested criterion is far too vague to be of use. Relevance is not a precise logical category, and fantastic metaphysical systems may choose to claim that observation data are 'relevant' to their truth (...) Thus 'weak' verification, designed to admit only general, and material object, statements, cannot be prevented from opening the gates for any statement, however meaningless, to enter, provided that someone can be found to claim that observation is in some sense relevant to it. Unfortunately it is a good deal too liberal, and does not guarantee us against nonsense any better than the previous test. What it appears to assert is this: given three propositions  $p, q, r$ , where  $r$  is conclusively verifiable in principle, then  $p$  is weakly verified, and therefore significant, if  $r$  follows from 'Socrates is a man' by itself, follows from the two in conjunctions. It may be noted that 'verifiable' seems here to have lost its sense of 'rendered true' or 'established beyond doubt', and is equivalent to something much looser, like 'made probable' or 'plausible', itself an obscure and unexamined concept".

segundo es el sentido en el que decimos que conocemos *-to know-* lo que se asevera por ciertas proposiciones generales *-general propositions-* que no son analíticas en sentido lógico ni inductivas en el sentido que es contemplado como el sentido en el que decimos proposiciones tales como "Jones está en estos momentos sentado en una silla".<sup>312</sup>

- En segundo lugar, con respecto al conocimiento directo *-acquaintance-*, Berlin sostenía que el conocimiento de la distinción entre duda, certeza o similares estaba fundado en directa *acquaintance* y no era, él mismo, un caso de intensa creencia de que fuera cierto. Una cosa era aseverar la distinción entre verdad y certeza, siendo perfectamente posible hacerlo, y otra, tener conocimiento directo de esta distinción, la cual no era ya un caso psicológico sino, también e ineludiblemente, de *direct acquaintance*.

"Dos proposiciones están implicadas aquí: una asevera que lo que entendemos por certeza se diferencia netamente de la duda o la curiosidad: la otra asevera que, al menos, tenemos una experiencia que consiste en el conocimiento directo de esta diferencia: la primera establece una proposición general acerca de las características definidas de ciertos eventos o estados de cosas; la otra es singular y existencial y asevera que estos eventos han ocurrido al menos una vez en nuestra experiencia (...) Ninguna de estas proposiciones puede ser verificada atendiendo a su estructura lógica o por una no menos problemática inducción; si son verdad lo son por alguna suerte de inspección directa: lo que simboliza son irreducibles e indefinibles, últimos datos de la conciencia".<sup>313</sup>

El conocimiento directo, para Berlin, no podía ser otra cosa que la simbolización de éste como un irreducible e indefinible dato de la conciencia, que no necesitaba justificación indirecta o débil, puesto que eran los otros datos los que se justificaban a través de ellos, y no viceversa. El que tales estados existieran era presupuesto por la posibilidad de cualquier simbolismo significativo, esto es, por cualquier significado.

Pero positivistas como Ayer o Ramsey se negaban a considerar otro estatus para la inducción que no fuera el hipotético, en caso del primero o, de reglas, en el segundo. De modo que la pregunta real que afectaba a la inducción seguía siendo:

---

<sup>312</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. pp. 66-67: "The first of these is the sense in which we are said to know whatever is immediately given to the senses, to introspection, possibly to memory: such states of direct acquaintance being expressed by singular propositions: while the second is the sense in which we are said to know that which is asserted by certain general propositions which are not only analytic in [logic] sense nor inductive in sense [which is regarded as the same sense as that in which we are said to know such propositions as 'Jones is at this moment sitting on a chair']". Traducción nuestra.

<sup>313</sup> Ibídem. p. 71: "Two propositions are involved: one asserts that what we mean by certainty differs in a stable manner from doubt or wonder: the other that we have at least once had an experience which consisted of acquaintance with this difference: the first states a general proposition about the defining characteristics of certain events or states; the other is singular and existential and asserts that instances of these events have on at least one occasion occurred in our experience (...) Neither of these propositions can be verified either by attending to their logical structure or by problematic induction; if they are seen to be true they are seen to be so by some sort of direct inspection: what they symbolize are irreducible and indefinable ultimate data of consciousness". Traducción nuestra.

"¿Cuál es la relación precisa entre estas proposiciones singulares, aquellas cuya verdad sabemos por conocimiento directo y las proposiciones generales que ellas verifican o la hacen probable?".<sup>314</sup>

La solución que Ramsey había elaborado pocos años atrás,<sup>315</sup> difiere de Russell en su concepción de la lógica simbólica a la que éste cree haber reducido las matemáticas -la conocida proposición del tipo "p implica q"- dando por incluida en esta reducción lógica a cualquier proposición que pueda ser aseverada usando solo términos lógicos, pues ésta es la señal de identidad de que estamos ante una proposición de la lógica o las matemáticas. Según Ramsey, Russell olvidaba que:

"La clase de proposición conocidas como proposiciones completamente generales, enfatizan el hecho de que no son acerca de cosas o relaciones particulares, sino acerca de alguna o todas las cosas y las relaciones".<sup>316</sup>

Ramsey adopta una defensa de las proposiciones generales como Wittgenstein lo hizo, es decir, cuando en su teoría general de la proposición las explica en relación a su referencia a lo que Wittgenstein llamaba proposiciones atómicas, que aseverando el más simple hecho posible, éste podía ser expresado sin hacer uso de los cuantificadores de Frege, esto es, de términos lógicos como *todos* o *algunos*.<sup>317</sup> Con esto, obtendría una proposición que no es verdadera ni falsa, sino que funciona como una suerte de prescripción lógica, una *regla* para explicar la necesidad causal de la inducción, es decir, que el conocimiento de leyes causales puede ser interpretado como conocimiento de reglas:

"La necesidad causal no es un hecho; cuando estamos aseverando una ley causal no estamos aseverando ningún hecho, ninguna conjunción infinita, ninguna conexión de universales, sino una variable hipotética que no es del todo, estrictamente hablando, una proposición, sino una formula [regla] de la cual derivamos proposiciones".<sup>318</sup>

Para Ramsey, el mundo del sentido común se sostiene sobre éstas hipotéticas -porque éstas reglas matemáticas no requieren la participación directa de la sensación de algo dado en la experiencia, sino la posibilidad, la hipótesis, de que así suceda-. Las aseveraciones del sentido común se manejarían así en la medida que los hechos del

---

<sup>314</sup> Ibídem. p. 72: **"What is the precise relation between such singular proposition whose truth we know by acquaintance and the general proposition which they verify or make probable"**. Traducción nuestra.

<sup>315</sup> La idea de Ramsey acerca de las proposiciones generales Berlin la va a criticar en todos y cada uno de los tres ensayos que dedicó al positivismo, en 1939 el primero y 1950 los dos siguientes, y cuya argumentación es siempre la misma y aparece por primera vez en el texto del Simposio.

<sup>316</sup> Ramsey, F. P. *The Foundations of Mathematics and other logical essays*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1931. p. 4: **"The class of proposition in questions as the completely general propositions, emphasizing the fact that they are not about particular things or relations, but about some or all things and relations"**. Traducción nuestra.

<sup>317</sup> Ramsey, F. P. *Mathematical logic*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1926. pp. 73 ss.

<sup>318</sup> Ramsey, F. P. "General propositions and Causality", En, Ramsey, F. P. *Last Papers*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1929. p. 251: **"causal necessity is not a fact; when we assert a causal law are asserting not a fact, not an infinite conjunction, nor a connection of universals, but a variable hypothetical which is not strictly a proposition at all, but a formula from which we derive propositions"**. Traducción nuestra.

mundo podrían llevarnos a aseverar hipotéticas que, en última instancia, respondan a leyes causales. Es decir, que donde Russell había dicho *x causa y*, Ramsey dice **"si quieres conseguir y, produce x"**,<sup>319</sup> argumentando que las proposiciones causales son reglas o imperativos, lo que trasladado a las proposiciones generales -dice Berlin- plantea un serio absurdo, ya que no tiene sentido decir que hay reglas que tienen casos particulares, lo cual no se puede afirmar de algo que es una regla:

"Es absurdo negar que lo que intentamos expresar por medio de proposiciones generales puede ser verdadero o falso. Ramsey traduce *x causa y* en *'si quieres y, produce x'* pero si alguien pregunta por alguna razón para decir esto, tiene obviamente sentido añadir a esto palabras como *'porque estoy seguro que nadie obtendrá (o ha obtenido nunca) y sin que antes ocurra x':* una proposición que es verdadera o falsa, y que podría, en cualquier caso, ser completamente refutada por un solo caso negativo, plantea el sin sentido de decir que una regla es refutada por algo; pero entonces, de modo natural, uno preguntaría cual tendría que ser el caso si la regla fuera verdad, cómo se verifica, que significa decir que como mucho es probable".<sup>320</sup>

Berlin creía que el intento de Ramsey de no adjudicar a las proposiciones causales un valor descriptivo sino prescriptivo o reglado, obedecía a que este operaba dentro de una concepción errónea de la naturaleza del significado.<sup>321</sup> Nuestro autor señalaba la no idoneidad de la sustitución de las aseveraciones categóricas por aseveraciones hipotéticas a la hora de verificar estados de cosas que fueron, son o serán, que no podían ser traducidos por estados que podrían o podrán haber sido. La argumentación berliniana se dirigió hacia la distinción señalada por el positivismo acerca de la definición verbal y ostensiva de los símbolos, y la confusión entre ambas. Cuando para los símbolos ostensivos el positivismo no encuentra más que su subsunción dentro de proposiciones hipotéticas por cuantas empíricas y, Ramsey, su transformación en reglas.

A partir de aquí, Berlin comenzó a pensar que las proposiciones generales no podían ser ni analíticas ni hipotéticas y, sin embargo, se podía afirmar con certeza que representaban conocimiento. Partiendo de la definición más ortodoxa de conocimiento, aquella con la que toda la filosofía analítica estaba de acuerdo -**"ir de una relación**

---

<sup>319</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 72: **"Ramsey translates 'x causes y' into 'if you want to get y, produce x'"**. Traducción nuestra.

<sup>320</sup> Ibídem. pp. 72-73: **"Is absurd to deny that what we intend to express by means of general propositions can be true or false. Ramsey translates 'x causes y' into 'if you want to get y, produce x' but if anyone ask for a reason for saying this, it obviously makes sense to add to this some such a words as ' because I am sure that no one will ever obtain (or has ever obtained) y without the previous occurrence of x': a statement which is either true or false, and would, therefore, be completely refuted by a single negative instance, whereas it is nonsense to say that a rule is refuted by anything; but then, not unnaturally, one goes to ask what would have to be the case for it to be true ? how is verified ? what is meant by saying that it is so much as probable?"** Traducción nuestra.

<sup>321</sup> Berlin, I. "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. p. 188. Que corresponde a Berlin, I. "Empirical Propositions". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 42: **"Its seem to rest on a fatally false view of the nature of meaning"**.

**cognitiva a proposiciones incorregibles"**-,<sup>322</sup> y sin olvidar en ningún caso que, el análisis dice que la negación de esta definición implicaba automáticamente, a su vez, auto-contradicción, por la propia definición que hemos dado, previamente, de los símbolos que la componen, Berlin dirá: estos símbolos pueden ser verbales u ostensivos. Verbales si la expresión en cuestión es definida como equivalente a otra por la cual es definible - caso habitual de proposiciones analíticas-.<sup>323</sup> Ostensivas si una expresión simbólica es adjudicada a una característica dada de la experiencia -refiere una expresión que podemos ejecutar si así lo decidimos-.<sup>324</sup>

Ahora bien, éste proceso no lo alcanzamos porque estemos tratando de definiciones de símbolos regidas por reglas que podemos obedecer, sino que es un conocimiento alcanzado por inducción, empírico. Esta última distinción Berlin la apoya en dos pilares: el sentido común y los propios hechos. A continuación, afirma la definición de conocimiento que está buscando para las proposiciones generales, pues, si la cuestión fuera tal y como la han definido Ayer o Ramsey, esto es, si no existiera ninguna clase de proposiciones generales -tautológicas aparte-, se seguiría analíticamente que las proposiciones inductivas, desde el momento en que son generales, y no definiciones ni reglas -es decir, hipótesis- no pueden ser conocidas, y en este punto es donde Berlin afirma su declaración clave, la que a va a sostener la posibilidad de justificación de las creencias racionales que las proposiciones generales aseveran:

"Pero yo creo que existe un clase de proposiciones generales que son ciertas en el sentido de que ninguna experiencia empírica puede, en principio, refutarlas, y que, además, no son analíticas en el sentido [antes] descrito (...) Son proposiciones del tipo (...) [llamado] inducciones intuitivas".<sup>325</sup>

¿En qué basa nuestro autor semejante afirmación? En que estas proposiciones son posibles porque aseveran alguna relación entre las características empíricas y los universales, relación que es necesaria, pero no por definición.<sup>326</sup> Sino porque, dirá, su no consideración es un sin sentido, un absurdo. No una contradicción, que sería el campo de las proposiciones analíticas que demuestran su falsación lógica de este modo, sino un sin sentido. Berlin está en el mismo centro del tipo de *knowledge* sobre el que levantará su argumentación acerca de la clase de conocimiento válido que nos proporcionará la Historia de las Ideas o la Teoría Política. Un conocimiento que no es analítico, tampoco hipotético y que requiere la intervención de dos tipos de *knowledge*: el directo y el

---

<sup>322</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 75: **"Taking knowledge, then, in its more usual philosophical sense, as being a cognitive relation to incorrigible propositions"**. Traducción nuestra.

<sup>323</sup> Ibídem. p. 73: **"the expression is defined as equivalent to some other for which it is thus substitutable"**. Traducción nuestra.

<sup>324</sup> Ibídem. p. 73: **"A symbolic expression is attached to a characteristics whose experience given in the experience or to a combination of such characteristics whose instances it then classifies"**. Traducción nuestra.

<sup>325</sup> Ibídem. pp. 75-76: **"There plainly exists a class of general propositions which are certain in the sense that no empirical evidence could in principle refute them, but which are nevertheless not analytic in the above sense. These are propositions of the type reached by what W. E Johnson has called intuitive induction"**. Traducción nuestra.

<sup>326</sup> Ibídem. p. 76: **"It asserts some relation between empirical characteristics or universals which is necessary, but not rendered so by definition"**. Traducción nuestra.

general. El primero que es el que es dado inmediatamente a los sentidos, por introspección, por memoria, y que se expresa en proposiciones singulares. El segundo se expresa en proposiciones generales *de cierto tipo*, que no son ni lógico-analíticas ni inductivo en el sentido inductivo en el que diríamos, por ejemplo, que alguien está de pie, o sentado. Aquí es donde nuestro autor también pone tierra de por medio con los racionalistas y los empiristas-positivistas como Ayer, pues entiende que si lo que él dice es cierto, entonces no será posible afirmar que todas las proposiciones empíricas son hipotéticas. Berlin expone dos ejemplos de esta clase de aseveraciones que defiende:

" 'Éste tono rosa está más cercano al rojo que el negro', o 'En el mismo campo sensorial una mancha de color A parece más pequeña que una mancha de color B, y B más pequeña que C; entonces A parece más pequeña que C' ".<sup>327</sup>

Definiendo 'rojo, rosa, negro' y 'A, B, C' de modo ostensivo, esto es, adjudicando a estos seis ítems una expresión simbólica que define la experiencia dada. Con esto, explica la relación que tiene que demostrar: que la clase de percepción de tales casos tal y como la propone, se basta para demostrar que toda relación general, pasada o futura de los constituyentes universales, están asentados en la misma relación que los ejemplos proponen:

"La proposición no es tautológica, porque las palabras 'rosa', 'rojo', son definidas no en términos de la posición de las manchas particulares en una escala de color construida en cualquier orden convencional, sino que son definidas directamente, por inspección sensible. La relación lógica de los nombres de los colores está determinada por el nombre de los tonos en una escala que es ella misma percibida o dada, pero la relación generada en este caso entre los términos de esta serie es, en este caso, la relación 'más similar que', que es directamente observada, como los tonos también lo son".<sup>328</sup>

Además, y por lo que respecta a la contradictoria de la proposición, Berlin dice que es, en sí-misma, no formalmente auto contradictoria:

"Desde el momento en que las reglas contra las que actuamos no son convencionales: el uso de palabras pueden ser gobernada por reglas, pero no la verdad que estas expresan o no".<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Ibídem. p. 76: "For instance, this pink (shade) is more like this vermilion than it is like this black, or 'in the same sense field a colour patch A look smaller than a colour patch B, and B looks smaller than C, the A looks smaller than C' ". Traducción nuestra.

<sup>328</sup> Ibídem. p. 76: "The proposition is not tautological because the words 'pink', 'vermilion', etc., are defined not in terms of the position particular colour patches on a scale or colour map constructed in some conventional order, i.e. In terms of each other (as Hume appears to have supposed), but are so directly, by sensible inspection. The logical relation of the colour names are determined by the order of the shades in a scale or series which is itself directly perceived or 'given'. The generating relation between the terms in this series is in this case the relation 'more similar than' which is as directly observed as the shades themselves". Traducción nuestra.

<sup>329</sup> Ibídem. p. 76: "since the rules against which we offend if we say 'pink cannot be said to be more similar to black than to red' are not conventional: the use of words may be governed by rules, but not the truth which they express, or fail to express". Traducción nuestra.

Tenemos, entonces, planteada la cuestión clave en toda su crudeza. Describir estos hechos -las manchas- en bruto requiere proposiciones que **“reflejan conceptos empíricos ordinarios y nos cuentan lo que podemos esperar si las aplicamos”**,<sup>330</sup> sin llegar a contener elementos analíticos y sin poder alcanzarla a través de la inducción ordinaria.

Cómo esto sea posible, lo explica Berlin, con un argumento que, al cabo, nos obliga a considerar la clase de conocimiento que él propone como el formado por este tipo de proposiciones que no son ni formales ni existenciales, pero que son significantes y, por ende, verdaderas. Expongamos su argumento para demostrar la no formalidad y la no empiricidad. Berlin dice: tengo proposiciones singulares procedentes de conocimiento directo. Con el siguiente ejemplo, puede elaborar la proposición: **“A es rosa. B es rojo. C es negro, alguna cosa del mismo tono que A, semeja B más que C”**.<sup>331</sup> Y, a continuación explica por qué no considera esta proposición como analítica:

“Que no es verbal se muestra con el ejemplo del hombre ciego de nacimiento, que al menos tendría que tener *acquaintance* de un color (...) esto me parece que refuta concluyentemente la opinión de que la proposición es una tautología, decir que ‘rosa asemeja más a rojo que negro’ es un modo de decir: ‘las palabras ‘rosa’, ‘rojo’, ‘negro’, son usadas de modo que la palabra ‘semeja’ podría ser apropiada entre los dos primeros, pero no entre el primero y el tercero, la adecuación –*appropriateness*– no es una convención de lo que algunas veces es llamado sintaxis lógica, sino que está determinada por la relación percibida entre los casos vistos de los tonos”.<sup>332</sup>

Es decir, Berlin no considera, sino que elimina, cualquier relación fruto de la concepción seriada de los colores. Y esto debido a que él mantiene que la percepción en una relación meramente ostensiva, esto es, la definición de los tonos de color dados como *más semejante que*, no es verbal. Entendía que se confunde -y continúa el lenguaje alusivo a Carnap-, **“la convención de la sintaxis lógica porque se confunde la definición verbal y la mal llamada definición ostensiva que no es tal en realidad al no implicar en el fondo nada”**.<sup>333</sup> Una definición, apoya Berlin, o es verbal o no es. Si la relación es ostensiva, lo que está sosteniendo es que no podemos ir más acá ni más allá del conocimiento directo: que los **“definienda son indefinibles”**,<sup>334</sup> que la relación de los colores visibles está ya

---

<sup>330</sup> Ibídem. p. 78: **“They resemble ordinary empirical concepts in telling us what to expect when they have application”**. Traducción nuestra.

<sup>331</sup> Ibídem. p. 76: **“A is pink, B is red, C is black, the proposition ‘Anything of the same shade as A resembles B more than it resembles C’”**. Traducción nuestra.

<sup>332</sup> Ibídem. pp. 76-77: **“That it is not verbal may be shown by the Fact that a man blind from birth, if he knew that colour-words described sensible qualities, and that pink, red, black, were names of colours, might know, since the sensible qualities in his own experience occurred in a graduated series, whose generating relation was transitive and asymmetrical, that it was the case that any given three colours belonging to the same series, at least two were more like each other than either was like the third: but he could not know of which of the shades this was true: for this at least one act of acquaintance is required, which, *ex hypothesi*, he cannot have had (...) This seems to me conclusively to refute the view that the proposition is a tautology, i.e., that ‘pink resembles red more than black’ is a way of saying, ‘the words “pink”, “red”, “black”, are so used that the word “resembles” would be appropriate between the first two, but not between the first and third. The appropriateness is not a convention of what is sometimes called logical syntax, but is determined by the perceived relation between seen instances of the shades”**. Traducción nuestra.

<sup>333</sup> Ibídem. p. 77: **“Either a definition is verbal or it is not: if it is not then nothing which offends against it does so because of misuse of an adopted syntax”**. Traducción nuestra.

<sup>334</sup> Ibídem. p. 77: **“That is what is meant by calling the definienda indefinable”**. Traducción nuestra.



determinada y esto no lo puede refutar ninguna experiencia. Entonces, si esta proposición general no es una tautología, ¿es empírica? Nuestro autor afirma que la proposición no puede ser, tampoco, empírica:

“Porque de una proposición empírica general no sería un sinsentido decir que es falsa; pero una proposición de este tipo no puede ser contradicha porque su contradictoria es imposible de imaginar, no es de este mundo, es sencillamente, un sin sentido, no podemos imaginar un mundo donde *rosa, rojo, negro* ocurran de un modo distinto al que ocurren en nuestro mundo – tal como son *acquainted*,- debemos decir que no podemos hacer tal cosa, no por un fallo de la imaginación, sino porque es inconcebible: la invitación a hacer tal cosa es, en sí misma, un sin sentido”.<sup>335</sup>

La primera es la respuesta de Berlin al racionalismo que hace de la existencia una abstracción de la proposición general. Lo segundo es la respuesta a los reiterados intentos positivistas de malinterpretar el problema de la inducción como un problema de conocimiento. Porque, como resultado de subordinar la inteligibilidad a la verificabilidad –la racionalidad a la causalidad-, al enfrentar el mundo externo, no pudo avanzar más que en términos hipotéticos. Para Berlin no era concebible la experiencia del mundo que sus colegas planteaban, era demasiado paradójica. Por supuesto que había rechazado también la metafísica de sus primeros años de formación, pero, igualmente, se le hacía difícil aceptar cualquier otra epistemología que no fuera la de la racionalidad-inteligibilidad que describe al mundo que se experimenta. La que tiene su base en el tipo de conocimiento que proposiciones cuyo estatus había descubierto – nótese la referencia a Kant que retomaremos en el cuarto capítulo-

“Proposiciones como ‘este (objeto) rosa se parece más a este bermellón que este negro’, cuando se generaliza, parecía claro que era una verdad que ninguna experiencia era capaz de refutar: las relaciones de los colores visibles estaba ya determinada. Al mismo tiempo, las proposiciones generales no se podían llamar *a priori*, porque no procedían formalmente de ningunas definiciones y, por consiguiente, no pertenecían a las disciplinas formales de la lógica o las matemáticas, en las que sólo las proposiciones *a priori*, consideradas entonces tautológicas, formaban parte. Así pues, habíamos encontrado una verdad universal en la esfera empírica. ¿Cuáles eran las definiciones de ‘rosa’, ‘bermellón’, y de las demás? No las tenían. Los colores sólo se pueden reconocer mirándolos, de manera que sus definiciones se clasificaban como ostensivas, y de semejantes definiciones nada se sigue lógicamente. *Lo cual se acercaba bastante al viejo problema de las proposiciones sintéticas a priori de Kant. Llegué a convencerme de que mi proposición era, si no estrictamente a priori, verdadera de manera autoevidente y que su contradictoria no era inteligible*”.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Ibídem. p. 77: “Since it is never nonsense to say of a general proposition that it is false: but a proposition of this type cannot be so contradicted: invited to conceive of a world in which the shades we call pink, red, black, occurred in some order other than that presented in ours, we must say that we cannot do so: not because of a failure of imagination but, because it is inconceivable: the invitation is itself nonsensical”. Traducción nuestra.

<sup>336</sup> Berlin, I. “Mi andadura intelectual”. En, Berlin, I. *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. p. 57. Que corresponde a Berlin, I. “My Intellectual Path”. En, Berlin, I. *The First and the Last*. Ed. Granta Books. London, 1999. pp. 29-30: “Propositions as ‘This pink (shade) is more like this vermilion than

Berlin no abandonó en toda su vida lo más significativo de este hallazgo. Lo recordaba en 1996:

"Nunca me he alejado de las opiniones que mantuve en esa época, y aun creo que, si bien la experiencia empírica es todo lo que las palabras pueden expresar –que no hay ninguna otra realidad-, la verificabilidad no obstante no es lo único, ni siquiera el más plausible criterio de conocimiento de creencias o hipótesis. Esto se ha mantenido en mí el resto de mi vida, y ha teñido todo lo que he pensado".<sup>337</sup>

Este último *ha teñido todo lo que he pensado* es indispensable mantenerlo presente a lo largo de toda nuestra investigación. Entonces, en 1937, en un argumento común a Berlin y Austin, aquel callejón al que el positivismo se había auto dirigido al no tener más remedio que abordar el mundo externo como hipotético e intentar una traducción, por subsunción, del tipo de proposiciones que se configuran no categóricamente, lo hizo al precio de eliminar las variadas circunstancias en las que el observador se siente inclinado a expresar proposiciones generales del tipo indicado por Berlin; al precio de dotar al observador de las mismas características que tendría la proposición categórica, despojándolo del contexto global de su existencia. La base del error, en la expresión de Berlin, recuerda poderosamente al argumento austiniano de *sís y puedes*:

"Con demasiada frecuencia han supuesto los lógicos que todas las proposiciones hipotéticas son generales, y que todas las proposiciones generales son hipotéticas: 'Todo *s* es *p*' es equivalente a 'si *s*, entonces *p*'. Nada podría estar más lejos de la verdad. Aunque algunas proposiciones hipotéticas son generales, otras no lo son".<sup>338</sup>

Recordemos que la presunción de que las hipotéticas son generales y viceversa provenía, de acuerdo a la citada argumentación Austin-Berlin, de la confusión producida en el uso de la partícula condicional "*si*" –*if*-, que quiere ser subsumida en el asertórico "*todo*" –*all*-, persiguiendo un tipo de racionalidad donde la causalidad no parecía

---

it is like this black'. If generalized, it was clear that this was truth which no experience was likely to refute – the relations of visible colors being fixed. At the same time the general proposition could not be called a priori because it did not proceed formally from any definitions, and did not therefore belong to the formal disciplines of logic or Mathematics, in which alone a priori propositions, that regarded tautologies, belong. So we had found a universal truth in the empirical sphere. What were the definitions of 'pink', 'vermilion', and the rest? They had none. The colors could be recognized only by looking, so that their definitions were classified as ostensive, and from such definitions nothing logically followed. This came close to the old problem of Kant's synthetic a priori propositions, and we discussed this and its analogues for many months. I was convinced that my proposition was, if not strictly a priori, self-evidently true, and that its contradictory was not intelligible".

<sup>337</sup> Ibídem. p. 57. [p. 29: "I have never departed from this views I held at that time, and still believe that while empirical experience is all that words can express –that there is no other reality- nevertheless verifiability is not he only, or indeed the most plausible, criterion of knowledge or beliefs or hypothesis. This has remained with me for the rest of my life, and has colored everything else that I have thought"].

<sup>338</sup> Berlin, I. "Verificación". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. pp. 55-56. Que corresponde a Berlin, I. "Verification". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 20: "It has too often been assumed by logicians that all hypothetical propositions are general, and all general propositions are hypothetical: 'All *s* is *p*' is equivalent to 'If *s* then *p*' and vice versa. Nothing could be further from the truth. While some hypothetical propositions are general, other are not".

depender de los motivos y razones que el observador tenía para aseverar lo que sea el caso, sino que descansaba en una metodología cuya lógica era asimilable a la pregunta por las causas últimas. La querencia positivista que consideraba a la proposición hipotética como general, se debía a la tendencia a analizar proposiciones que comenzaban por 'si' de un modo intencional donde, de hecho, frecuentemente se usaban de modo extensional.<sup>339</sup>

Berlin quiere demostrar las insostenibles consecuencias que implica afirmar un significado que depende de la clase de condiciones que habrían de cumplirse si es el caso, justo por la imposibilidad de establecer una correspondencia directa entre la clase de verificación a la que es remisible una proposición. Y que, en razón de esa supuesta verificación, se instituya el significado y se proceda después a una clasificación epistemológica y a una escala lógica. Esto era lo que le repelía, la intentona de traducir hipotéticas a categóricas como la promesa positivista a toda la ciencia. La posibilidad de que ésta disponga de un lenguaje propio, formado exclusivamente por hechos de la experiencia sensible ya sea directa o reconducible a esta por otras vías y que no dejará tampoco objeto material alguno traducible a proposiciones de ese tipo. Deshacer esta confusión lógica era ineludible para él, y aunque sus verdaderas razones las expusiera con claridad años más tarde, en 1950, cuando escribe "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas", en "Knowledge and Foreknowledge", trece años antes, aparece ya con precisión el argumento. En "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas" lo resumió así:

"Lo que el sentido común (...) encuentra paradójico en todos los análisis fenomenalistas (según creo yo) es lo siguiente (...) La aseveración de que si hubiese habido (y no lo hubo) algún observador habría observado (y nadie observó) algunos datos, no les parece ser equivalente a aseverar la pasada existencia de objetos materiales. Las proposiciones categóricas acerca de objetos materiales son sustituidas por proposiciones hipotéticas 'contrarias-a-hechos', no cumplidas acerca de observadores, y lo que molesta al hombre común es el pensamiento de que, si las aseveraciones hipotéticas no se cumplen, si ningunos observadores estuvieron efectivamente observando, entonces, si el análisis fenomenalista es correcto, no hubo nada -en el sentido de datos sensoriales- y, además, este sentido de existencia es fundamental. Existió, existe, existirá, tienen un elemento no descriptivo, existencial, ostensivo; parecen convidarnos a buscar la entidad a la que se refieren, y sólo cuando no hay tal, evitamos pseudo-problemas al recurrir al modo hipotético de expresión".<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937*. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 86: **"The mistake of supposing it to be general may also be due to our tendency to analyse all propositions beginning with 'if' intensionally, whereas in fact, we frequently use them extensionally"**. Traducción nuestra.

<sup>340</sup> Berlin, I. "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. pp. 82-83,87-88. Que corresponde a Berlin, I. "Empirical Propositions". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 38-39-42. **"What common sense (...) finds paradoxical in all phenomenalist analyses is, I believe, this (...) The statement that if there had been (and there was not) any observer, he would have observed (and no one did observe) certain data, seems to them not equivalent to asserting the past existence of material objects are replaced by unfulfilled 'counter-factual'**

De este modo, el planteamiento berliniano, a finales de la década de los años treinta, una vez entendida su crítica a la reducción positivista como plausible, sostuvo sus propias preguntas y respuestas relativas al escenario que para sus propias creencias comenzaba a abrirse. Expuestas en cuatro pasos, se obtiene su estrategia final:

- Primero se pregunta: **“¿Si las generalizaciones inductivas pueden ser aseveradas y, además, creídas, qué queremos decir cuando llamamos a algunas creencias racionales, y a otras irracionales?”**.<sup>341</sup>

Y responde que no pensaba que hubiese nadie capaz de darle una respuesta en la medida que esta dependía del análisis del significado concreto de las proposiciones generales. Asunto de difícil solución en la medida que primero hay que poder responder a la cuestión que antecede a la proposición general: el significado. El significado y el carácter lógico de lo que las proposiciones generales afirman. ¿Entonces, qué hacer? Si por lo que respecta a las proposiciones generales no se puede incurrir en lo que el apriorismo kantiano buscaba como prueba de causalidad –aunque Berlin se le acercaría considerablemente-. Y, por otro lado, tampoco el positivismo consigue alcanzar su objetivo. La respuesta era que la cuestión, por su propia naturaleza, permanecía abierta. Quedará siempre abierta, lo que no, necesariamente, y en cualquier caso, implicaba afirmar que quedaba desconocida, no aclarada o relativizada.

- En segundo lugar, a través del análisis de la proposición, estableció que ninguna proposición puede ser concluyentemente verificada o concluyentemente falsada.

Con ello Berlin orientó su argumento hacia la pregunta por el significado, que antecedió a la proposición general del punto anterior. Propuso un ejemplo, el análisis de la afirmación *la naturaleza es uniforme* –como proposición general cuya garantía de ser una aseveración descriptiva residía, en manos de un positivista, en que detrás tenía **“el metálico de los hechos de la experiencia directa, los objetos del direct acquaintance”**-.<sup>342</sup> y ahondó en las características de lo que queríamos decir cuando afirmábamos tal cosa, y sobre qué clase de argumentaciones estábamos basando la posibilidad de su verificación. Berlin construye esta pregunta en toda la amplitud de lo que está en juego y quiere demostrar:

---

hypothetical propositions about observers, and what troubles the plain man is the thought that if the hypotheticals are unfulfilled, if no observers were in fact observing, then if the phenomenalist analysis is correct, there was - in a sense datum sense- nothing at all, and, moreover, that this sense of 'existence' is basic (...) existed, is in existence, will exist ; they have a non-descriptive, existential, ostensive element ; they seem to invite us to look for the entity they purport to be about, and only when there is none such in any natural sense we avoid pseudo-problems by turning to the hypothetical mode of expression”.

<sup>341</sup> Berlin, I. “Knowledge and Foreknowledge”. *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 89: **“If inductive generalizations can be asserted and therefore believed, what we do mean when we call some beliefs rational, other irrational”**. Traducción nuestra.

<sup>342</sup> Berlin, I. “Traducción lógica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983. p. 120. Que corresponde a Berlin, I. “Logical Translation”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 63: **“The gold cover of such sentences consisted in the facts of direct experience, the ‘objects’ of ‘knowledge by acquaintance”**

“En un celebrado pasaje, Hume dice que ‘no puede haber argumentos demostrativos para probar que aquellos casos de los que no tenemos experiencia, asemejen a aquellos de los que sí tenemos experiencia’. Nosotros podemos ahora aumentar esto y decir que no tenemos tampoco experiencia para los argumentos intuitivos, que los demostrativos no pueden ser tampoco intuitivos. De este modo vemos que la proposición ‘la naturaleza es uniforme’, no es ni analítica, ni inducción intuitiva ni, siendo general, conocerla por conocimiento directo o por memoria, ni se sigue de ninguna proposición. ¿Pero, si no es *a priori*, es empírica, y si es empírica, qué es lo que la verifica? ¿Es, como algunas veces se asevera, ‘presupuesta’ por inferencia inductiva, y qué significa esto?”.<sup>343</sup>

Lo que esta proposición causal asevera –la naturaleza es uniforme– es una afirmación en la que estamos diciendo que cada caso es un caso de alguna uniformidad; o que cada cosa que ocurre es un caso de una ley que está operando<sup>344</sup> –que existe una continuidad, una concomitancia de los casos–. Lo que, a su vez, visto el carácter aseverativo de esta uniformidad, no excluye la discontinuidad, entendida como conflicto con otra continuidad que requiera un nuevo cálculo que restablezca de nuevo la uniformidad. Siendo esta, precisamente, la respuesta de Berlin a Popper. Veamos, Ayer había puesto en duda en *Language, Truth and Logic* la idea de que las ciencias naturales no alcanzarían nunca una posición lógicamente respetable hasta que no resolvieran el problema de la inducción.<sup>345</sup> Esto es, el problema de la prueba que conllevan las generalizaciones empíricas. Las proposiciones generales que aseveraban un hecho no podían garantizar la verdad para el número infinito series de observaciones, pues no hay modo de verificar concluyentemente tales asertos. Popper abrió *La lógica de la investigación científica*, en 1934, con una reflexión en la misma dirección. Significando la dificultad que la inducción presentaba para ser considerada un rasgo discriminador apropiado del carácter empírico, no metafísico, de un sistema teórico.<sup>346</sup> Ambos autores estaban criticando la versión fuerte o concluyente del principio de verificación en la primera formulación de 1930-31 hecha, por ejemplo, por Neurath y el núcleo originario del Círculo de Viena. La diferencia se encuentra en que mientras Ayer señalaba las deficiencias de la inducción al no estar suficientemente elaborada la cuestión de la hipótesis y la probabilidad que le acompaña, y comenzar él mismo a trabajar en esa dirección, Popper entiende que lo que hay que rechazar es todo el intento de la lógica inductiva de los positivistas como criterio último de significación para enunciados

---

<sup>343</sup> Berlin, I. “Knowledge and Foreknowledge”. *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937*. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 89: **“In a celebrated passage Hume declared that ‘there can be no demonstrative arguments to prove that those instances of which we have had no experience, resemble those of which we have had experience’. We can now amplify this and add that they cannot be intuitive either, not in fact a priori at all: for, as we have seen, the proposition to be examined is neither analytic nor reached by intuitive induction, nor, being general, known by sensible acquaintance or memory, nor does it follow analytically from any propositions so obtained. But if it is not a priori, is it empirical, and if so, what verifies it? Is it, as is sometimes asserted, ‘presupposed’ by inductive inference, and what does this mean?”**. Traducción nuestra. Se refiere al párrafo 89 del *Tratado*, la alusión a Hume, que se repetirá en esta lectura más adelante, no es casual, de inmediato vendrá relacionada con la Teoría de la Probabilidad de Keynes.

<sup>344</sup> *Ibidem*. p. 89: **“Every event is an instant of some uniformity, or that everything that occurs is an instant of the operation of a law”**. Traducción nuestra.

<sup>345</sup> Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990. pp. 34 ss.

<sup>346</sup> Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. p. 34.

empíricos. En sus debates con el Círculo antes de 1934, Popper había abogado por la sustitución del criterio de verificación positivista por su criterio de falsabilidad, debido a que para él la cuestión a resolver no era la de si las proposiciones lógicas tenían sentido, puesto que Popper tiene claro desde el principio que los enunciados metafísicos puede que no cumplan los requisitos lógicos, pero tienen sentido, sino que la cuestión a abordar es la de la *demarcación* de un criterio que pueda delimitar los sistemas de enunciados científicos frente a los sistemas de enunciados metafísicos.<sup>347</sup> Popper proponía su propio criterio haciendo especial hincapié en que se trataba de demarcar, no de hablar de sentido, es decir, se trataba exclusivamente de separar enunciados dotados de sentido, calificándolos de falsables o no falsables:

"Pero, ciertamente, sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser *contrastado* por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas. Dicho de otro modo, no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un *sentido negativo* por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico".<sup>348</sup>

La superioridad del principio de falsabilidad radicaba en que, si bien ningún número finito de instancias positivas puede establecer plenamente el alcance de una generalización, una instancia negativa puede refutarla definitivamente. Con ello, el falsacionista nunca podría decir que una teoría es verdadera, lo máximo que alcanzaría a decir es que había tenido más éxito que sus rivales en la medida que afianzaba su posición al ir superando pruebas críticas, en espera de su refutación.

Pero para Berlin, su proposición no puede ser concluyentemente verificada ni, a su vez, concluyentemente falsada. Es decir, no verificada porque, como hemos analizado, estamos ante una proposición general, sin que sea posible, por definición, agotar el número finito de casos que conlleve la verdad de una afirmación de este calibre. Y, en divergencia con Popper, en el ejemplo de *la naturaleza es uniforme*, no podía ser concluyentemente falsada porque:

"Aunque sea verdad que un solo caso negativo refuta concluyentemente la proposición general, [esta proposición] difiere con otras proposiciones generales en aseverar, no que hay una correlación entre dos características incondicionalmente bajo cualquier circunstancia, sino que la hay hipotéticamente, sólo en el caso de no haber causas contra actuando".<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> Popper, K. "Dos notas sobre la inducción y demarcación 1933-1934". En, Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. p. 291.

<sup>348</sup> Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. p. 29. Cursiva nuestra.

<sup>349</sup> Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association* at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937. p. 90: **"And it cannot be conclusively falsified, for while it is true that single negative instances conclusively refute general propositions, it differs from other general propositions in asserting not that there is a correlation between two characteristics unconditionally, under all circumstances whatever, but hypothetically, only in the event of there being no counteracting causes"**. Traducción nuestra.

Es decir, que Berlin entiende que la falsabilidad de Popper puede ser cierta sólo, y sólo sí, existe una uniformidad cuyas causas sean únicas en el mundo, y no fuesen en ningún caso susceptible de ser alteradas por otra uniformidad, lo cual es manifiestamente imposible. O, dicho de otro modo, que se conociesen todo el número finito de causas que contiene esa uniformidad en modo que se pudiese afirmar definitivamente que un caso distinto a lo que la uniformidad asevera, refuta, definitivamente, esta. No puede, entonces, verificarse empíricamente, es una pretensión que excede las posibilidades del método científico tal y como el empirismo lo entiende. Y, sin embargo, la proposición general *la naturaleza es uniforme* tiene un significado empírico, puesto que cuando afirma que si algo es una característica es, precisamente, en el momento de hecho de ese algo, no por definición, pues ese hecho es en ese momento un miembro de la serie de todos cuyos miembros, actuales y posibles, están conectados por una relación de concomitancia, de que es el caso en el momento de ese hecho. Esta clase de relación de concomitancia evita también que se considere al principio de la uniformidad como una tautología o algún tipo de *a priori*, Berlin lo explica así:

“El hecho de que es tautológico decir que alguna cosa de la cual algo puede ser aseverado inteligiblemente es un caso de alguna característica, mas el hecho de que alguna característica está lógicamente interrelacionada, puede hacer del principio de uniformidad aparecer en sí mismo tautológico o en algún modo *a priori*. Este no es el caso, como puede ser visto por el hecho de que su contradictoria no es ni auto-contradictoria, ni sin sentido: es decir, es lógicamente posible que una característica pueda pertenecer a una serie (...) que no es ella misma correlativa a otra serie. Y no porque seamos tontos y no podamos descubrir esta conexión, sino porque de hecho no hay tal”. <sup>350</sup>

De aquí que Berlin crea que el *principio de uniformidad* no será sino la generalización empírica más amplia posible, que afecta a pasado, presente y futuro, igualando así el tipo de significado que era la base de las creencias del sentido común y de la propia ciencia.

- En tercer lugar, pormenoriza el único sentido en el que se puede afirmar que se *crea* en las proposiciones generales como la anterior y que, en consecuencia, es racional sostener estas como creencias racionales.

Berlin expone las dos preguntas fundamentales acerca del significado, que en este momento de la argumentación son:

“¿En qué sentido puede ser dicho que es ‘presupuesta’ -la proposición- por inferencia inductiva? Y también, ¿qué se quiere decir al llamar a las creencias racionales fundadas en este proceso, racionales?”. <sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Ibídem. p. 92: “The fact that it is tautological to say that anything of which something can be intelligibly asserted is an instant of some characteristics, plus the fact that some characteristics are logically interrelated, may make the principle of uniformity itself seem tautological or at any rate *a priori*. This is not the case, however, as may be seen from the fact that its contradictory is neither self-contradictory nor meaningless: it is logically possible that a characteristic may belong to a series (or be a determinate of a determinable) which is not itself correlative with any other series: not because we are too stupid or ill-equipped to discover the connexion, but because there is none in fact”. Traducción nuestra.

<sup>351</sup> Ibídem. p. 93: “If the proposition in question is empirical, in what sense can it be said to be ‘presupposed’ by inductive inference, and further, what is meant by calling beliefs founded on such processes rational?”

Son dos preguntas en una, continúa Berlin, la respuesta a una es la respuesta a la otra. La primera hace referencia al sentido de convencionalismo que Ramsey o Carnap habían desembocado en el proceso de la fundamentación lógica de las matemáticas, como reglas uno, como sintaxis lógica el otro. Sin embargo, la creencia racional es una creencia:

“Alcanzada de un modo precisable y definible: que podríamos ejemplificar diciendo que el proceso de ‘acreditación social’ es gobernado, en algún sentido ideal, por la supuesta confianza en las personas que acreditan así a ciertos métodos: métodos que a su vez están ‘justificados’ no por su éxito en el pasado sino por el hecho de ser lo que son, y ellos mismos ganan su crédito al estar fundamentados sobre esto, son casos de comportamiento motivado por la creencia de que (o comportamiento como si) ciertas proposiciones empíricas pero indemostrables acerca del mundo son verdad; con el añadido de que si esas proposiciones no describen correctamente el futuro y el pasado o si un cambio catastrófico en el mundo motivase que ya no son ciertas, ningún método alternativo puede ser, en principio, proporcionado; que la confianza de todos nosotros en los métodos utilizados, o nuestra creencia en ellos, es porque hay cierta clase de orden en el mundo: sólo en este especial sentido es posible decir que tal necesidad ‘presupone’ creer en estas proposiciones: y que si hablamos de racionalidad de una creencia entendemos que es lo que se presupone en ellas.”<sup>352</sup>

Esta era la posibilidad de que cada individuo construyera su propio marco cognoscitivo singular basado en proposiciones generales que, *son verdad y son empíricas pero indemostrables*. Partiendo de la base de que sólo contando con que el mundo en el que han de concebirse es este mundo, sólo en este especial sentido es posible decir que tal planteamiento presupone creer en estas proposiciones, y que en esto consiste hablar de la racionalidad de una creencia, de *rational beliefs*. Si esto es correcto:

“Una creencia dada puede ser llamada racional si, y sólo si, la proposición creída es pensada como un caso de una proposición más amplia, lo cual es fundamental para la inducción, que cuando dos características han sido observadas ocurriendo en un cierto orden, bajo ciertas condiciones especificables en el pasado y nunca han sido antes observadas en ningún otro orden bajo condiciones generales entonces es el caso que cada característica lleva la relación original de una a otra, sea lo que sea lo que ocurra bajo tales

---

These two questions are in reality ones, and the answer to either is the answer to both”. Traducción nuestra.

<sup>352</sup> Ibídem. p. 94: “It seems far more plausible to maintain that rational beliefs is belief reached in a certain precisely definable manner: which one could put by saying that the process of ‘social accrediting’ is governed, at any rate ideally, by the supposed faithfulness of persons thus accredited to certain methods: which in their turn are ‘justified’ not by the success in the past but by the fact that they are what they are, i.e. are themselves relied upon because they are founded upon, are cases of behavior motivated by the belief that (or behavior as if) certain empirical but indemonstrable propositions about the world are true; with this further rider attached: that if these propositions do not correctly described the past or present or because of catastrophic change in the world one day cease to be true, no alternative method can in principle be devised: that in relying on methods at all we behave because, or as if we believed that, there is a certain kind of order in the world: only in this special sense is it possible to say that such reliance ‘presupposes’ belief in these propositions: and that by speaking of the rationality of a belief that it does so presuppose them”. Traducción nuestra.



circunstancias. Esto es lo que la palabra racional cuando la aplicamos a creencias empíricas acerca del mundo, significa”.<sup>353</sup>

Berlin había alcanzado el límite de su propio razonamiento, topaba ya con la cuestión misma final de qué podía significar el preguntarse por ésta clase de racionalidad que emanaba de las *rational beliefs*. Demostrando el absurdo de la pregunta misma, en la medida que habría de incorporar ella misma un concepto de racionalidad que sería redundante, un círculo vicioso:

“Los argumentos que he dado (...) son los que indican la clase de significado que palabras como ‘evidencia’, ‘racional’, ‘método’, tienen. Porque si las características del presente o del pasado no son relevantes para la determinación de casos futuros; nada lo es, puesto que no hay otra cosa abierta a nuestra inspección que no sea esta. Y desde el momento en que la única relación que todos los eventos poseen necesariamente es la de semejanza, sólo en virtud de la cual es posible clasificarlos bajo universales; y desde el momento en que, a su vez, estos eventos forman series en las que se puede creer que se dan sistemáticamente correlaciones, estamos en condiciones de decir que la única clase de universo en la que el futuro es, en principio, predecible es aquel en el que las uniformidades pueden ser descubiertas, porque sólo en este universo el futuro refleja el pasado (...) Entonces, aseverar que la proposición ‘creer que p es verdad es racional’ presupone ‘la naturaleza es uniforme’ es equivalente a decir que la palabra ‘racionalidad’ es en este contexto *definida* en términos de uniformidad, lo ‘presupone’ en este sentido y sólo en este sentido, mientras el definidor es una frase descriptiva que, cuando es aseverada aplica una proposición que para toda generalidad es empírica; su singularidad obedece al hecho de que su probabilidad procede de todas las otras proposiciones empíricas generales, y en consecuencia por todos aquellos conceptos empíricos (usados por científicos tanto como por los hombres comunes) que están frecuentemente sintetizados en proposiciones generales disfrazados como frases sustantivas, útiles en la misma proporción que estas proposiciones son, de hecho, verdad”.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Ibídem. pp. 94-95: “A given belief can be called rational if, and only if, the proposition believed is thought to be the case of the wider proposition, fundamental to induction, that when two characteristics have been observed to occur in a certain order under certain specifiable conditions in the past and have never been observed to occur in any other order under similar conditions, then it is the case that any instance of either bears the original relation to the instance of the other, whenever it might occur under such conditions. This is what the word rational, when applied to empirical beliefs about the world, means”. Traducción nuestra.

<sup>354</sup> Ibídem. pp. 95-96: “The statement (...) serves to indicate the kind of meaning which such words as ‘evidence’, ‘method’, ‘rational’, have. For if the characteristics of past and present events are not relevant to the determination of future events, nothing is, for there is nothing else open to our inspection; and since the only relation which all events necessarily possess to one another is that of resemblance (which includes spatio-temporal relations) in virtue of which alone they are classifiable under universals, and since those in their turn form series between which systematic correlations can be believed to exist, we are bound to say that the only kind of universe in which the future is in principle predictable is one in which uniformities can be discovered, because in it alone the future resembles the past (...) Thus to assert that the proposition ‘belief that p is true is rational’ presupposes ‘nature is uniform’ is equivalent to saying that the word ‘rationality’ is in this context *defined* in terms of uniformity, ‘presupposes’ it in this sense, and this sense only, while the *definiens* is a descriptive phrase, when it is asserted to have application states a proposition which for all its generality is empirical; it owes its uniqueness to the fact it is probabilities by all other

En el final de su demostración, no tiene sentido presentar preguntas sobre la racionalidad de estos *modelos repetitivos*. Ir más allá es, literalmente, *salirse* del mundo en el que vivimos. No procede ya preguntarse si lo que Berlin afirma es falso. Procede preguntar qué sucedería si no tuviera sentido, cómo sería ese mundo absurdo o sin sentido, excedido de lo que puede preguntarse acerca del pasado, el presente o el futuro.

- Y termina por último, justificando el por qué habría de ser así si es que queremos vivir en este mundo y cómo sería un sinsentido plantearse estas creencias en otra clase de mundo, en sí mismo inimaginable para nosotros e incoherente para los planteamientos de plausibilidad epistemológica que para la inducción intuitiva establece.

Si esta clase de proposición es falsa, viene a decir Berlin, ya no es una cuestión de falta de causalismo de la hipótesis, sino que, significativamente, no sabemos ya de qué *mundo* estamos hablando. No es concebible. Mas, que sucedería si, aun así y a pesar de todo, estuviésemos de repente ante un mundo donde nuestros métodos y creencias fuesen insolventes, donde fuese imposible adaptarnos a esta nueva y sobrevenida realidad. Berlin introduce entonces la figura filosófica familiar del demonio maligno, imaginativamente presente en los sistemas para alterarlos y, en su consideración de cómo sería posible concebir esto vamos a encontrar al *tout* Berlin en su absoluta y decisiva pertinencia de toda su argumentación al caso de objetividad de las proposiciones no empíricas y no formales que defiende. El ejemplo del demonio maligno que quisiera subvertir las leyes causales para las cuales no sería posible operar en la medida que no habría más que casos únicos en toda la historia del universo, es el ejemplo para descubrir **“cuáles deberían ser las irreductibles características de un universo en el que sólo la inducción, cuando se practica bajo condiciones ideales, es el medio de obtener información verdadera”**.<sup>355</sup> El relato de este universo ininteligible es el siguiente:

“Desde el momento que la serie de casos A-B y B-C es única y no se repite, ningún experimento u observación puede asegurar las condiciones bajo las cuales alguna evidencia relevante de algo pudiera ser recabada: desde el momento que, en un mundo como este, cada secuencia tiene que tener una característica propia, ningún conjunto de fenómenos puede ser contemplado como la manifestación de una misma ley causal (...) nada puede ser recogido en ninguna estadística, consecuentemente la inducción no puede tener lugar. Incluso la proposición de que ningún caso se repite, podría ser alcanzada por proceso racional alguno (...) En un universo así, el ciego azar tendría necesariamente más éxito que la inducción racional, aunque este hecho no podría ser nunca concebido, desde el momento que no tendría aplicación posible (...) El demonio podría, si quisiera introducir más confusión todavía (...) algunas características podrían repetirse y ocurrir unas en compañía de

---

general empirical propositions, and so by those empirical concepts (used alike by scientists and ordinary men) which are frequently telescoped general propositions disguised as substantives or substantial phrases, useful in proportion as these propositions are in fact true”. Traducción nuestra.

<sup>355</sup> Ibídem. p. 97: “This is the function which was performed for the classical philosophers by a malignant demon introduced into their systems for this purpose: a figment used to discover what must be the irreducible characteristics of a universe in which alone induction, when practised under ideal conditions, is a means of obtaining true information”.

otras y ser seguidas por otras, pero no de acuerdo a ninguna ley. Grupos de características podrían, en todo caso, ser observadas como recurrentes, pero las proposiciones estadísticas que las registrarían serían arriesgadas guías para el futuro (...) en un mundo así ninguna hipótesis podría trazarse conscientemente (...) sería dudoso que bajo tales circunstancias expresiones con significado pudieran tener lugar: para los símbolos utilizados en el lenguaje ordinario que se refieren tanto al pasado imaginado y recordado y al futuro esperado como a los datos del inmediato presente: que se aplican tanto a los nombres de simples características como a las palabras que designan objetos físicos o a las frases descriptivas más elaboradas; que a su vez, dependen de la posibilidad de un mínimo número de creencias alcanzadas por inducción acerca de la clase de evento que es susceptible de acontecer. Esto sería constantemente minado por el hecho de que cualquier combinación de características podría ser igualmente componible en el espacio y en el tiempo (...) si cada propiedad ocurre sólo una vez, sólo podría ser descrita por un único símbolo: el lenguaje lógicamente consistiría solamente en nombres propios. En un lenguaje así nada podría ser argumentado, pues nada podría decirse acerca de algo en ausencia de términos generales que se refieran a características; además, un lenguaje que no posea términos generales no es en ningún sentido reconocible un lenguaje del todo: parece en fin dudoso qué clase de pensamiento o qué clase de consciencia articulada podría inteligiblemente decirse que ocurre en un mundo así”.<sup>356</sup>

La concepción de un mundo que expulsa las posibilidades ciertas de obtener orientación fidedigna acerca de él mismo le parece a Berlin infranqueable. Es la misma lógica del lenguaje ordinario la que está así apuntalando a través de la inducción como una fuente original de información acerca del mundo, si el mundo al que nos referimos es desde luego de una cierta clase, de la clase en la que es posible la inducción: **“un mundo en el**

---

<sup>356</sup> Ibídem. pp. 97-98: “Since the series of events A-B and B-C is unique and will not reproduce itself, neither experiment nor observation can secure conditions under which relevant evidence could be collected: since in such a world every sequence must have separate label, no two set of phenomena can be regarded as manifestations of the same general causal law, and the generally accepted proposition that position in time or space are, as such, irrelevant to causal laws cannot be rendered even plausible; although it is still possible to describe events and collect statistics, nothing can be stated compendiously, consequently induction cannot take place (...) In such a universe blind guess-work would necessarily be more successful than rational induction, although this fact could not be rationally inferred by any inhabitant of it; it seems reasonable to say that the concept of rationality would never be conceived of, since it would have no possible application (...) The demon could, however, if he chose, introduce a confusion far more upsetting than this. He could, while allowing situations to repeat themselves, suspend Mr Keynes’ principle of limitation of independent variety both in time and in space. Any characteristics might occur in company with any other and be followed by yet other at random: i.e. not in accordance with any law whatever. Groups of characteristics could, indeed, be observed to recur, but the statistical propositions which recorder this, if acted upon, would prove treacherous guides to the future (...) In such a world no hypotheses could conceivably be framed (...) It is dubious whether under such circumstances significant expression could occur: for the symbols used in ordinary language refer as much to the remembered and imagined past and the expected future as to the data of the immediate present: which applies to the names of simple characteristics as much as to words applying to physical objects or more elaborate descriptive phrases: and this, in its turn, depends on the reliability of a minimum number of inductively reached beliefs about the kind of event that is liable to happen. These would be constantly undermined by the fact that all combinations of characteristics would seem equally compossible both in space and in time”. Traducción nuestra.

que sus características más simples se repiten en modelos idénticos o sistemáticamente variados”.<sup>357</sup> El lenguaje ordinario se refiere a ellos como el modo más simple de compendiar las referencias a actuales y posibles relaciones de estos elementos más simples, y asegura así la inteligibilidad de su uniformidad o de sus modificaciones. No hay otro modo de expresar y asegurar que la inducción nos ofrece información original acerca del mundo más que este, es decir, atendiendo a sus repeticiones y variaciones.

Como Berlin ha dicho, preguntar acerca de la viabilidad metodológica de las *rational beliefs* es formular preguntas redundantes, pues la pregunta por “**si es racional buscar uniformidades estables [sería como preguntar] es buscar uniformidades buscar uniformidades**”.<sup>358</sup> Y es en el hecho de saber que no existen tales pruebas concluyentes de la existencia de estas uniformidades lo que, justamente, otorga plausibilidad a la probabilidad misma de que existan algunas:

“Y así establecer la probabilidad, aunque sólo sea una escasa, de la proposición de que cada hecho pertenece a algún grupo de secuencias uniformemente co-variables. Esto da una probabilidad inicial a las proposición de que cada evento dado no es una causa sin causa alguna”.<sup>359</sup>

Berlin llegó así al final de su intervención de julio de 1937, en el Simposio de Bristol, donde expuso claramente que el lenguaje con el que los individuos se refieren a su propia experiencia ordinaria, es el lenguaje con el que se describen y discriminan verdaderos e “**irreducibles tipos de experiencia**”,<sup>360</sup> además de la inevitabilidad de esa misma relación. Al año siguiente, 1938, Berlin escribe “Verification” –publicado en 1939-. En los meses que transcurren desde “Knowledge and Foreknowledge” hasta “Verification” se produce la puesta en claro de lo que se afirma en el primero de ambos escritos.

Berlin se hallaba en una situación en la que sostenía un tipo de conocimiento que el positivismo ni siquiera reparaba en él. He aquí la razón del *discípulo no verdadero* que fue. Nuestro autor está frente a sus propias preguntas y no parece que cuente del todo con la réplica de sus colegas de universidad y debate. El cambio que de un texto a otro se produce, afecta al modo en el que expone sus reticencias al positivismo, también la diferencia de posición personal en uno y otro. Ahora, en 1938, es más evidente su convencimiento acerca de cómo no es posible el cambio de orden de la prueba que el positivismo persigue. “Verification” dijo simplemente esto, si el verificacionismo fuera cierto, las proposiciones que quedarían sin significado, serían las que, precisamente, probaban que la posibilidad misma de la verificación era concebible, lo cual hubiese sido un absurdo manifiesto, como absurdo era anteponer la descripción del enunciado ético a su valoración, siendo que aquel no era posible, sin este, de antemano.

---

<sup>357</sup> Ibídem. p. 99: “**One in which simple characteristics repeat themselves in identical or systematically varying patterns**”. Traducción nuestra.

<sup>358</sup> Ibídem. p. 99: “**Is it rational to seek for stable uniformities? (...) is seeking for uniformities seeking for uniformities?**”. Traducción nuestra.

<sup>359</sup> Ibídem. p. 101: “**And so establish the probability, although a low one, of the proposition that every event belongs to some set of uniformly co-variant sequences. This give an initial probability to the proposition that any given event is not an uncaused cause**”. Traducción nuestra.

<sup>360</sup> Ibídem. p. 101: “**Irreducible types of experience**”. Traducción nuestra.

Es curioso aquí observar cómo, Berlin, casi echa mano de la crítica que la metafísica de la sustancia venía haciendo a Ayer, recurriendo a Stout<sup>361</sup> y Hardie.<sup>362</sup> La profusión de artículos que se produjeron, desde mediados de los años treinta hasta bien entrado los años cincuenta, acerca de la reducción de las proposiciones de objetos físicos a proposiciones *sense-data*, revela la centralidad del tema para la filosofía británica, lo cual sería ya inasumible por Berlin y especial y sardónicamente criticado, a la vista de cómo los partidarios del positivismo no querían renunciar a la promesa de la conversión verificacionista:

"Henos aquí de regreso a las construcciones lógicas de muchos pisos, en las que los objetos materiales, y quizá sus propiedades causales más obvias, se encuentran inmediatamente encima del primer piso 'básico' (¿o se trataría del sótano?), en tanto que los niveles superiores están ocupados por los positrones, los impulsos nerviosos, los superegos, y quizá también por los vectores y los espacios no-euclidianos y los números, junto con Zeitgeist y la Constitución británica y el alma nacional".<sup>363</sup>

Porque, llegado el caso, si este proceso de querer transformar al observador en un proceso lógico en vez de mantener su condición de objeto físico material a través de incorporar nuevos observadores hipotéticos –no ya materiales– no tiene fin, el positivista, al caso, creía que bien podría tenerlo de un punto de vista pragmático y, llegado un punto, operar ya de hecho como si la traducción hubiese sido llevada a cabo. Esta era la crítica de Berlin a, por ejemplo, Macnabb, quien creía que **"tenemos sólo definiciones ostensivas, a las que los sense-data pueden o necesitan ser referidas"**,<sup>364</sup> es decir, que solo son definibles por referencia a *sense-experience* de modo que el conocimiento posible que de aquí se extrae sólo puede ser el que implique concluyentemente evidencia. Hasta aquí no habría desacuerdo, la cuestión es que, a

---

<sup>361</sup> Berlin se refiere al texto de Stout, publicado en 1930, pero que contenía artículos escritos ya en 1900, *Studies in Philosophy and Psychology*. Acerca de cómo el sentido común concibe los objetos materiales, Stout sostenía que un objeto material es un complejo de cualidades sensibles, definición que entra en conflicto cuando considera la interrelación de estas cualidades y entiende que existen cualidades que no pueden ser sentidas, en desacuerdo con la definición de Mill acerca de los objetos materiales como aquellos de los que tenemos *posibilidad permanente de sensación*, pues existen cualidades –como la solidez de una bola de billar, que no puede ser percibida. Lo que el sentido común encontraría paradójico, según Stout, es la sugerencia de que esta solidez no sería percibida por las sensaciones que tenemos al tocarla sino por los datos obtenidos por la vía de percepción visual de un objeto externo como es, en este caso, la bola de billar (Vid. Stout G. F. *Studies in Philosophy and Psychology*. Ed. Macmillan and Co. London, 1930. pp. 135-138).

<sup>362</sup> Hardie centraba su crítica a esta visión paradójica del fenomenalismo declarando ilegítima la pretensión de este de **"deducir el fenomenalismo desde alguna conexión axiomática del significado y la verificación"** (Vid. Hardie, W. H. R. "The paradox of phenomenalism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46. 1946. p. 131), justo porque consideraba insatisfactoria la exposición de esta doctrina acerca del análisis de los objetos físicos en términos de percepción visual (Hardie, W. H. R. "The Paradox of phenomenalism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46. 1946. p. 137).

<sup>363</sup> Berlin, I. "Proposiciones empíricas". En: *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F. p. 98. Que corresponde a Berlin, I. "Empirical Propositions". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 49: **"We have returned to the many-tiered logical constructions, with material objects and perhaps their more obvious causal properties on the floors immediately above the 'basic' ground floor (or should be basement), and the upper levels occupied by positrons, nerves impulses, super-egos, and possibly vectors and no-Euclidean spaces and numbers too, as well the Zeitgeist, and the British Constitution and the national character"**.

<sup>364</sup> Macnabb, D. G. C. "Phenomenalism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 41. 1941. p. 79: **"We have only ostensive definitions, in giving which only sense-data can or need be referred to"**. Traducción nuestra.

continuación, Macnabb introducía diferentes tipos de evidencia y asignaba estas clases de evidencia según la clase de proposiciones que se tratase. Esta clasificación laboriosa y exhaustiva es la que critica Berlin.

Entrados los años cincuenta, nuestro autor no quiso dejar pasar la ocasión de repetir que no es posible hacer esto excepto al precio de eliminar la apelación de las proposiciones hipotéticas al uso de palabras cuya inteligibilidad reside en el sentido común y el lenguaje ordinario; de ahí que, cuando objetos materiales reales quedan, por traducción a aseveraciones hipotéticas en sentido positivista, en meras posibilidades dependiendo de la existencia de un observador, el sentido común no entiende cómo es posible que aquel objeto *desaparezca* sólo por el hecho de que nadie estuvo allí para observarlo –como era el caso de Braithwaite que, siguiendo a Ayer, indagaba **“cómo una proposición acerca de un objeto material es ‘verificable’ o ‘falsable’, y cómo el significado de una oración que lo exprese es definido”**,<sup>365</sup> sabiendo, perfectamente, que al hacer esto estaba reformulando la cuestión central de si existe algún conocimiento empírico directo e incorregible, dado que el lenguaje de objetos físicos no satisfacía el requisito propuesto por el principio de verificación. Este límite es el que Berlin entendía que, cada vez que se cruzaba, cambiaba el sentido común de la expresión ‘existencia’ y queriendo ofrecer al hablante una descripción igualmente empírica del mundo, lo que conseguía era un extraño sentido de empírico, uno justo que no concede espacio al hecho de que el mundo exista o haya existido sin necesidad de que haya alguien allí que observó u observará, uno que rompe la continuidad histórica de los objetos al margen de la presencia o no de observadores.

En su propio proceder, Berlin, no dejará de operar en ningún momento con el marco intelectual del lenguaje ordinario –que no debe confundirse con el análisis lingüístico o semántico como referencia no empírica de la realidad-, que es el que le abre la puerta a la clase de proposiciones generales susceptibles de ser conocidas en tanto que permite la posibilidad de hablar del pasado, del futuro y de las experiencias de otros observadores en modo que estas signifiquen y describan experiencias inteligibles para uno mismo y para los demás, pues lo contrario, el no poder operar así, no es que convirtiera el mundo en verdadero o falso, sino que lo presentaba como absurdo, incomprensible. Esta era su posibilidad para dar unidad a la experiencia del mundo por medio de otras vías, deshacer la confusión entre gramática y empirismo, pues:

“Por más profundamente interconectados que estén el uso verbal y las creencias empíricas; y que, por consiguiente, la opinión de que en principio no puede decirse, significativamente, que ocurra nada sin referencia explícita a implícita a observadores, es una grave falacia que tiene como origen el no distinguir entre las proposiciones causales de las ciencias naturales o del sentido común y las proposiciones acerca del significado”.<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Braithwaite, R. B. “Propositions about material objects”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 38, 1938. p. 269: **“How a proposition about a material object is ‘verifiable’ or ‘falsifiable’, and how the meaning of a sentence expressing it is to be defined”**. Traducción nuestra.

<sup>366</sup> Berlin, I. “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 106. Que corresponde a Berlin, I. “Empirical Propositions”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 54: **“I am merely concerned to show that a quite sufficient number of material object sentences do not presuppose such dependence on the existence or behaviour of observers of this kind, that the relation of observers to material objects is more properly to be called empirical and not a**

Bien estaba que el fenomenalismo hubiera cumplido una función histórica al deshacer:

“Las consecuencias paradójicas de sostener simultáneamente que los objetos materiales, si existen, ‘tienen’ que poseer algunas características (aun cuando nadie haya sido capaz de identificarlas con claridad) que, en principio, no pueden ser observadas empíricamente, y que estas figuran entre las características que son, necesariamente, el objeto de estudio de las ciencias naturales”.<sup>367</sup>

De la que, además, convenientemente, Berlin se ha apropiado y crecido en ella, pero, cuando, aquél intentó operar definitivamente esta limpieza con objeto de eliminar tal paradoja y llegar a la **“proposición ideal afirmativa, categórica, singular, lógicamente simple, presencial, fáctica y verdadera”**,<sup>368</sup> estaba ejerciendo tal deflación que una enorme cantidad de proposiciones no podía sino quedar fuera de esta clasificación y, con ellas, una suerte de conocimiento o fuerza no-descriptiva, existencial, que es justamente la que caracteriza a la inducción imaginativa y soportará la propia fundamentación berliniana de la validez de este *otro conocimiento* distinto del inductivo y deductivo, que no será otro que el que caracterizará como Historia Intelectiva o Historia de las Ideas. Berlin devolvía la primacía de la inducción imaginativa a cada individuo. Al precio de obligarle a elaborar la propia e intransferible concepción empírico-lingüística y expresarla en su conexión con la inducción intuitiva en el mundo donde también viven otros individuos. Este es el sentido del párrafo final de “Verification”:

“Lo que debería uno decir es que la verificabilidad depende de la inteligibilidad, y no viceversa (...) decir de una oración que significa algo, que otros y yo la entendemos; en otras palabras, que comunica una proposición, es decir, ni más ni menos, que podemos concebir cual sería el caso si fuese cierta. Y en lo referente a ‘puedo concebir’, cabe señalar que sólo es concebible para mí aquello que de alguna manera se asemeja a mi experiencia real, según se da en la observación o en la introspección, en la memoria o en la imaginación, *o en cualquier forma de conocimiento directo*, que sólo puede describirse con referencia a ella”.<sup>369</sup>

---

semantic question, however deeply verbal usage and empirical beliefs may be interconnected ; and that consequently the view that nothing can in principle be significantly said to occur without explicit and implicit reference to observers is a major fallacy which rests on failure to distinguish between the causal propositions of natural sciences or common sense and propositions about meaning”.

<sup>367</sup> Ibídem. p. 91 nota. [p. 44 nota: “And this is, without doubt, the great historical service of phenomenalism - that for more than two centuries it has been pressing home the paradoxical consequences of simultaneously holding both that material objects, if they exist, ‘must’ possess certain characteristics (although no one has been able to identify them at all clearly) which cannot, in principle, be empirically observed, *and that these are among the characteristics with which the natural sciences necessarily deal*”].

<sup>368</sup> Berlin, I. “Traducción lógica”. En, *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983. pp. 116-117. Que corresponde a Berlin, I. “Logical Translation”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 61-62: “The ideal proposition gradually emerges as requiring a minimum of certain definite properties. Thus, at the very least, it must be: 1. Affirmative. 2. Categorical. 3. Singular. 4. Logically simple. 5. Not only particular but about the present. 6. It must refer to something ‘immediately given’. 7. It must be true (...) it seems clear that if we set about the subject in this way we are committed to looking upon sentences or propositions which do not conform to the ideal either as being wholly meaningless, or else precariously saved”.

<sup>369</sup> Berlin, I. “Verificación”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura

*O en cualquier otra forma de conocimiento directo, es decir, como un concepto empíricamente determinado, “por más lógicamente distante que se halle de su fuente”.*<sup>370</sup> Esto es, por más lejos que se encuentre de la relación entre proposición básica y proposición general; de algún determinable que tiene al menos un determinado con el que estoy familiarizado; y que no pretenda la operación contraria, la imaginación de algo concebible con lo que no estoy *familiarizado* pues *hablar de concebir una experiencia totalmente desemejante en todos sus aspectos, completamente distinta de la mía propia, es expresar un concepto que se contradice a sí mismo*.<sup>371</sup> La relación entre *acquaintance* y proposición general es, para Berlin, concebible –la *rational belief*–, dando a este concebible el valor de una proposición donde lo concebible es necesariamente remitido a la experiencia real. Berlin afirmaría, desde entonces y de por vida, que es posible llevar a cabo ese acto *inteligible y empírico* de la *introspección privada*.

Si esto era así, si el objetivo fenomenalista no será alcanzable, lo que comenzará a preguntarse nuestro autor era por qué, sin embargo, aquella persistencia en su búsqueda, todavía tan viva en la década de los años cincuenta. Por qué este no cejar en la búsqueda de la verificabilidad, de la proposición incorregible, universal, que tanto criticó Austin. Con su respuesta, Berlin abrió de par en par la comprensión de en qué condiciones, históricamente, aquí y ahora –allí y entonces– era intelectivamente posible dar razón de tal episodio filosófico, político e histórico, y hacerlo bajo las garantías de objetividad que, como había comprobado, era legítimo hacerlo. Fue así como comprendió que, el episodio histórico del positivismo, era la repetición igualmente histórica de la búsqueda de un solo principio acabado y completo capaz de explicar, satisfactoria y definitivamente, el mundo, y que conceptualmente daría lugar a su idea basilar del monismo. Con la transformación de la crítica al positivismo en crítica al monismo y cómo esta última, Berlin la extendió, prácticamente, a *toda* la historia del pensamiento occidental, habrá de finalizar el presente capítulo. Pero, antes, si la crítica al positivismo iba descubriendo al joven Berlin la extraordinaria relevancia del mundo de la vida y del lenguaje ordinario y, con ello, la pertinencia epistemológica del análisis de la propia realidad y la posibilidad de llevarlo a cabo con esas mismas herramientas intelectivas, fue en su libro sobre Karl Marx, publicado en 1939, donde podremos apreciar éstas primeras correspondencias entre la inducción imaginativa y éste mismo despertar crítico al mundo en el que vivía y al modelo conceptual con el que se estaba pensando a sí mismo.

---

Económica. México, 1983. pp. 69-70. Que corresponde a Berlin, I. “Verification”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 29-30: “What one ought rather to say is that verifiability depends on intelligibility and not vice versa (...) to say of a sentence that it means something, that I and others understand it, in other words that its conveys a proposition, is to say no more and no less than that we can conceive what would be the case if it were true. As for the meaning of ‘I can conceive’, only that is conceivable by me which in some respect resembles my actual experience, as it occurs in observation or introspection, memory or imagination, or any other form of direct acquaintance, which can be described only by reference to it”.

<sup>370</sup> Ibídem. p. 70. [p. 30: “However logically distant from its source”].

<sup>371</sup> Ibídem. p. 70. [p. 30: “To speak therefore of conceiving an experience dissimilar in all respects, wholly different, from my own, is to advance a self-contradictory concept”].



### 2.2.1. EL LIBRO SOBRE MARX.

Si al final de los años treinta nuestro autor alcanzaría la certeza de que existe al menos un sentido para la palabra *conocimiento* que es susceptible de ser aplicado a la dimensión histórico-moral del ser humano, y que esta aplicación resulte, también, de pleno derecho epistemológico, posiblemente encontraremos en esta obra temprana, publicada en 1939, los primeros reflejos de estos años de aprendizaje filosófico y político. Puede que de forma imprecisa o sin la suficiente claridad a la hora de expresar sus propias ideas, acusando incluso la peculiar transformación de las doctrinas continentales una vez que cruzaban el Canal de la Mancha, de la que el marxismo no era una excepción:

“El aislamiento intelectual y social de Inglaterra de las principales corrientes de la vida continental había sido siempre considerable y los años de la mitad del siglo XIX no ofrecían una excepción. Los problemas cruzaban el canal de la Mancha solo después de muchos años y, cuando lo hacían, cobraban una nueva y peculiar forma; en el proceso de la transición se transformaban y tomaban un tinte inglés”.<sup>372</sup>

No del todo ecuaníme con respecto al grueso de la propia doctrina marxista. Pero su visión está ahí, antes de la guerra, la simultaneidad de la fuerza empírico-histórica con la puesta en claro de la revolución científico-filosófica de la filosofía del lenguaje. La apertura a una *vital truth* que conformará su propia vida, y que ya no era la *emocional truth* de la niñez o juventud berliniana, que quedaría incorporada a aquella.

Basta atender la dedicatoria del texto –“a los profesores de *All Souls College* por autorizarme a emplear parte del tiempo que me había sido concedido en calidad de becario a desarrollar un tema *ajeno al marco de mis propios estudios*”-<sup>373</sup> para comprobar la bifurcación o *doble vida* de los intereses académicos y vitales berlinianos que culminarían en su decisión, tras la guerra, de dedicarse a la Historia de las Ideas. Hay, entonces, en el *Karl Marx*, una lectura comparativa entre el Berlin analítico y el Berlin que escribe y descubre –que se auto descubre- la historia del pensamiento de nuestra

---

<sup>372</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 181. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 133: “The isolation of England intellectually and socially from the main currents of continental life had always been great, and the middle years of the nineteenth century offered no exception. The issues which shock the Continent took many years to cross the English Channel, and when they did, tended to do so in some new and peculiar shape, transformed and anglicised in the process of transition”

<sup>373</sup> Ibídem. p. 12. [p. xii: “Most of all, to the Warden and Fellows of All Souls College for permitting me to devote a part of the time during which I held Fellowship of the College to a subject outside the scope of my proper studies”]. Es patente que el libro *mantuvo la otra vida de Berlin*, en Oxford, la que le conectaba con su pasado vital y sus intereses futuros que su crítica al positivismo vendría al cabo de la década a apuntalar. En la dedicatoria figuran, además de sus padres, dos nombres más: Mr. Rachmilewitch y Mrs. H. A. L. Fischer. Ignatieff describe en la biografía de Berlin el valor que para un Berlin de 15 años tuvo la amistad con Rachmilievitch, un ejemplar de intelectual ruso apasionado y amateur, ex-menchevique, que conoció a Berlin través del negocio de madera de su padre y cuando se reencontraron en Londres significó un estímulo más –a través incluso de la primera noticia que Berlin tuvo de Kant gracias este personaje- para la continuidad de propia historia personal en el Reino Unido (Vid. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 85-88).

época en este libro. Todavía se apreciaba más si comparamos el texto de la primera edición –que es el que seguiremos-, con la cuarta edición de 1963, que utilizaremos para apostillar aquellas ideas concretas que Berlin seguía queriendo subrayar una vez que había pasado el tiempo.

Es factible pensar también que, si recordamos una de las características psicológicas que Ignatieff cita en Berlin –la hipersensibilidad al rechazo- podemos entender que adoptara en un ambiente *comunista de corazón* alguna clase de “marrano strategy”<sup>374</sup> para, primero, no desmerecer las teorías de Marx y, a continuación, manifestar su profundo desacuerdo con sus fundamentos y sus consecuencias político-morales. Prueba de esto es la perspectiva general que adopta para el libro. Aprecia justamente que Marx está acertando en su reivindicación de la necesaria dimensión empírica de la investigación científica de la historia: también en el impacto que la tecnología tendrá en el propio desarrollo económico. Pero, al mismo tiempo, Berlin, protegiéndose, señala que no expondrá de la base económica e histórica de la obra de Marx –que era la que mayor influencia presentaba en el primer tercio del siglo XX y la más polémica-, que a él eran los aspectos sociológicos y filosóficos los que, siendo igual de influyentes que los anteriores, sin embargo, eran los menos valorados o enjuiciados por sus estudiosos. Estos terrenos era donde Berlin se encontraba más seguro en su exposición crítica. Sus conocimientos de economía podían ponerse en duda, pero para alguien que está inmerso en el debate filosófico como él lo está, y que ha sido formado en la especial atención a estas áreas del conocimiento, la posición filosófica de Marx, no podía ser un campo extraño para él o que le generase inseguridades mayores.

Berlin había comprendido que la falta de recursos ideológicos o filosóficos que el liberalismo presentaba ante el marxismo, podía conducir al colapso la estructura de la concepción moral liberal.<sup>375</sup> Toda vez que el marxismo consideraba estos mismos términos como una fantasía de clase, sin relación con las verdades sociales, políticas o religiosas verdaderas,<sup>376</sup> además de la propia encrucijada que el liberalismo tenía ante sí al pensar la idea de libertad que estaba soportando como doctrina en el periodo de entreguerras. Berlin dijo que el mérito de Marx era, precisamente, haber conectado con acierto las explicaciones de los fenómenos económicos con la realidad que todo el mundo percibía. Justo aquello que Russell consideraba uno de los errores científicos del materialismo de Lenin, el parecer una teoría del sentido común solvente. Aquí tenemos ya a Berlin utilizando el vocabulario que filosóficamente le parecía relevante:

---

<sup>374</sup> Cohen, M. “Isaiah’s Marx and mine”. En, Berlin, I. *A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. p. 116: **“Some sort of Marrano strategy was wiser”**. Berlin recomienda a Cohen, con motivo de su doctorado sobre Marx y que él dirigía en Oxford, no resucitar la idea de la existencia de juicios sintéticos *a priori*, al menos con este nombre, en el ambiente funcionalista de la ciencia política de los años sesenta. Le aconsejó que era mejor adoptar alguna suerte de *estrategia marrana*, en referencia a los judíos formalmente conversos al catolicismo que, en cambio, seguían manteniendo sus costumbres judías en privado.

<sup>375</sup> Berlin no tuvo tan clara esta idea en 1939, de hecho, la idea de fines morales como resortes de la acción la introdujo en el texto en la cuarta edición del mismo -1978-, pues no estaba en la primera edición, pero lo que a nosotros nos resulta relevante es que el 1939 apuntaba a esta causa, pues su propia idea de los valores le estaba llevando a ello.

<sup>376</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 17. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx: His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 4: **“He believed, indeed, that the inner experience to which men appeal to justify their ends, so far from revealing a special kind of truth called moral or religious, tends in the case of men historically placed in certain situations, to engender myths and illusions, individual and collective”**.

“El haber dado respuestas claras, unificadas, en *términos empíricos familiares*, a aquellas cuestiones teóricas que ocupaban los espíritus de los hombres de aquella época y el haber *deducido de ellas ideas directivas claras y prácticas sin crear vínculos obviamente artificiales* entre ambas fueron las principales realizaciones de la teoría de Marx”.<sup>377</sup>

Como se lee, el texto estaba cruzado, de principio a fin, por los términos del debate filosófico positivista –*claro, unificado, empírico, familiar, deducción*-. Sin embargo, Berlin desligaría inmediatamente este uso de *términos familiares* por parte del hablante de la coherencia presupuesta a dicho hablante en la doctrina de Marx, que no era tal. Es decir, reconoce en Marx una apariencia de empirismo deductivo pero critica que, en realidad, este uso remite en Marx a entidades superiores que no eran sino el reflejo de la búsqueda de verdades *incorregibles*, ya criticadas por Austin y por él mismo:

“El empleo por parte de Marx de palabras como “justo” o “libre” o “racional”, cuando no cae insensiblemente en su significación ordinaria, debe su apariencia excéntrica al hecho de que deriva de sus opiniones metafísicas y, por lo tanto, difiere mucho del sentido que se le atribuye en la conversación común, sentido con el que se comunica y registra algo que para Marx tiene escasísimo interés: la experiencia subjetiva de individuos pervertidos por la clase a la que pertenecen, sus estados anímicos y físicos tales como los revelan los sentidos o la conciencia que de sí mismos tienen”.<sup>378</sup>

Verdaderamente no sabríamos discernir en este texto quien se expresa aquí, si Austin o Berlin. En todo caso, nuestro autor seguía haciendo pleno uso del vocabulario analítico, aunque no acertaba del todo a exponer el dogmatismo marxista, el giro dogmático que Marx estaba imprimiendo a su consideración de la realidad. El hecho de que la idea del ser humano de Marx fuera dinámica, histórica, daba pie a vincular esta lucha por dirigirse a sí mismo con el más radical empirismo, por la lucha de la propia autotransformación del ser humano con los medios reales que tenía a mano. La acusación de dogmatismo había que dirigirla a este empirismo, en la medida que Marx lo ponía al servicio del finalismo de su propia doctrina que, ni por lo más remoto, bebía de las fuentes que Berlin consideraba capaces de avalar epistemológicamente las conclusiones marxistas. Berlin reflejó esta idea, en 1939, en las primeras líneas del párrafo siguiente (cursiva). El resto del texto es añadido en la cuarta edición. El añadido, como se puede apreciar, amplía la idea inicial, fija la condición posible para que pueda considerarse válido este conocimiento empírico y, ahora sí, cierra el párrafo conectando con la idea mayor de la existencia de principios fijos atemporales.

---

<sup>377</sup> Ibídem. p. 27. [p.11: “To have given clear and unified answers in familiar empirical terms to those theoretical questions which most occupied men’s mind at this time, and to have deduced from them clear practical directives without creating obviously artificial links between the two, was the principal achievement of Marx’s theory”] Cursiva nuestra.

<sup>378</sup> Ibídem. p. 159. [p. 115: “Marx’s use of words like ‘right’, or ‘free’, or ‘rational’, whenever he does not slip insensibly into ordinary usage, owes its eccentric air to the fact that it derives from his metaphysical views; and therefore diverges widely from that of common speech. Which is largely intended to record and communicate something scarcely of interest of him –the subjective experience of class-perverted individuals, their states of mind or of body as revealed by the senses or in self-consciousness”].

*“Durante esta busca [de la razón, que Marx entendía como atemporal y universal], los hombres se transforman a sí mismos, de modo tal que los predicamentos y valores que determinan y explican la conducta de un grupo, generación o civilización, a otros hombres que procuran entenderla (que procuran entender a esos hombres estando ellos mismos en el proceso de su realización parcial y de su inevitable frustración parcial), modifican los predicamentos y valores de sus sucesores. Esta constante autotransformación, que constituye el meollo de todo trabajo y toda creación, torna absurda la noción de principios fijos intemporales, de metas universales inalterables y de un eterno predicamento humano”.*<sup>379</sup>

Es decir, que en estos tres párrafos de Berlin, tenemos ya la crítica a la teoría del conocimiento de Marx –el materialismo histórico-. Que el empirismo asociado a la idea de realidad de Marx es aparente; que no atiende a la vía epistemológica que el hablante común proporciona, siempre como entidad individual y diferenciada, que vive su propia vida, y que es fruto de la validez de las *rational beliefs*; y que los profetas de las soluciones deterministas para la Historia no tiene base filosófica defendible posible. Como es evidente, toda esta crítica es ya, incluso en su incipiente vocabulario, la defensa del tipo de conocimiento que Berlin consideraba objetivamente viable a la luz de la crítica de Austin, y de él mismo, al positivismo.

Era relevante para Berlin, también, el origen empírico de la percepción marxista de la realidad, porque históricamente le diferenciaba de la imagen dominante en el romanticismo alemán. Igual que, por ejemplo, el fisicalismo de Mach o Brentano, a finales del siglo XIX, era una reacción ante el romanticismo anti-empírico alemán del siglo XIX. Con esta meritoria diferenciación, Marx proyectaba una idea del ser humano que, en principio, poco tenía que ver con el héroe romántico. Sin embargo, esta idea aparecía de modo confuso en la primera edición del libro. Fue en la cuarta edición, cuando se amplió y clarificó, explícitamente, la idea de que la orientación empírico-dogmática marxista, equivocada o no, supuso su escape de la influencia romántica.<sup>380</sup> Pero esto no le impidió a Marx, a su vez, concebir a ese mismo individuo no sólo como miembro del reino natural más material y, en consecuencia, anti-romántico, sino como **“el factor permanente de la historia, inteligible en términos de la lucha *que él no había elegido* (...) la lucha por dominar la naturaleza y organizar sus propios poderes productivos en un esquema racional eterno y armonioso”**.<sup>381</sup> Este fue, para Berlin, el gran módulo metafísico unificador<sup>382</sup> de Marx, que sus estudiosos y exegetas dejaron de lado, olvidando que este núcleo de fondo es lo que nuestro autor entendía como lo que no se

---

<sup>379</sup> Ibídem. p. 134. [p. 94: “In the course of this quest men transform themselves, so that the predicaments and the values which determines and explain the conduct of one group or generation or civilization to others who seek to understand it, themselves, in the course of their partial realization and inevitable partial frustration, alter the predicaments and values of their successors. This constant self-transformation, which is the heart of all work and all creation, renders absurd the very notion of fixed timeless principles, unalterable universal goals, and an eternal human predicament”].

<sup>380</sup> Ibídem. p. 41. [p. 22: “He was saved from that total surrender to their fascination which undid so many of his contemporaries”].

<sup>381</sup> Ibídem. p. 134. [p. 94: “The only permanent factor in the history of man himself, intelligible only in Terms of the struggle which he had not chosen –the struggle which was part of his essence (...) The struggle to master nature and organize his productive powers in a rational pattern in which inner and outer harmony consisted”].

<sup>382</sup> Ibídem. p. 134. [p. 94: “This is the metaphysical moment in Marx”].

podía ignorar, ni aceptar, en su doctrina. Y que, además, tenía un corolario en la idea de libertad asociada a esta naturaleza humana, dado que este racionalismo de la auto-perfección humana que guiaba la lucha material se identificó con la libertad misma:

“La lucha de los hombres por realizar plenamente sus potencialidades humanas y, puesto que son miembros del reino natural (pues no hay nada que trascienda a este), el empeño del hombre por realizarse plenamente es un esfuerzo por evitar ser juguete de las fuerzas que parecen a la vez misteriosas, arbitrarias, irresistibles, esto es, por lograr dominio sobre ellas y sobre sí mismo. Lo cual equivale a la libertad”.<sup>383</sup>

La visión material que Marx aplicaba a los objetos materiales, no era aplicada por Marx al ser humano. Este salto de las leyes que gobiernan los cuerpos materiales a las leyes que gobiernan la acción y la voluntad humana, que reposaba **“en un punto de vista puramente hegeliano, según el cual la racionalidad se identifica con el conocimiento de las leyes de la necesidad”**,<sup>384</sup> era el que, convenientemente modificado, aplicaba Lenin. Es decir, primero dictaminaba la relación causal de las leyes objetivas y la naturaleza humana y, a continuación, como buena práctica del materialismo, se entendía que esas leyes eran aplicables a las colectividades y a la sociedad misma. En el texto que sigue, el punto y seguido es el añadido posterior de la cuarta edición (cursiva), donde Berlin amplía y aclara el texto de 1939, debido a que era demasiado importante para él como para no retocar un texto que también se dirigía contra la doctrina de la libertad que soportaba todo el bloque soviético y que extraía su base moral y epistemológica de ideas cuya coherencia él había negado desde el principio:

“Estas actividades liberadoras pueden ser determinadas por leyes objetivas, pero lo que tales leyes determinan es la actividad del pensamiento y voluntad humanos (particularmente de hombres tomados en masa), y no ya meramente el movimiento de cuerpos materiales, los cuales obedecen a sus propias pautas, que son independientes de las decisiones y acciones humanas. *Si, como pensaba Marx, las elecciones humanas pueden afectar el curso de los sucesos, entonces, y aun cuando tales elecciones estén en última instancia determinadas y sean científicamente vaticinables, ello configura una situación en la cual los hegelianos y marxistas consideran legítimos llamar libres a los hombres, puesto que tales elecciones no están, como el resto de la naturaleza, mecánicamente determinadas*”.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> Ibídem. p. 132. [p. 93: “The struggle of men to realise their full human capabilities; and since they are members of the natural kingdom (for there is nothing that transcend it, man’s effort to realise himself fully is striving to escape from being the plaything of forces that seem at once mysterious, arbitrary and irresistible, that is, to attain to the mastery of them and of himself, which is freedom”].

<sup>384</sup> Ibídem. p. 158. [p. 114: “This attitude seems to underlie his Hegelian view of rationality as entailing Knowledge of the laws of necessity”].

<sup>385</sup> Ibídem. p. 144. [p. 102: “This liberating activities may themselves be determined by objective laws, but what these laws determine is the activity of human thought and will (particularly of men taken in the mass), and not merely the movement of material bodies, obeying their own inexorable patterns that are independent of human decisions and actions. If, as Marx believed, human choices can affect the course of events, then, even if these choices are themselves ultimately determined and scientifically predictable, such a situation in one in which Hegelians and Marxists think it legitimate to call men free, since such choices are not, like the rest of nature, mechanically determined”].

Con esta noción de libertad que es determinista en el fondo de su propia concepción, Berlin entendía que el marxismo no podía, tal y como había planteado el desarrollo y alcance de la verdad científica, dar cuenta de precepto moral alguno. Atribuye esta imposibilidad a la no distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, que el marxismo no consideraba, pues admite la validez de los juicios siempre que detrás se presente una verdad objetiva que es la que determina a aquellos, de lo contrario, serían residuos burgueses a desechar. Para Berlin, inmerso ya en el escenario de las formas de hablar como formas de vida y su racionalidad subyacente, las premisas marxistas no podían ser plausibles. Este era, precisamente, el argumento que, según él, auto refutaba a Marx y que, además y gracias a ello, posibilitaba su poderosa influencia en el periodo de entreguerras:

“Marx erigió el [su] sistema para refutar la proposición de que las ideas determinan decisivamente el curso de la historia, pero la misma extensión de su influencia sobre los asuntos humanos debilitó la fuerza de su tesis. Pues al alterar la opinión hasta entonces dominante de la relación del individuo con su entorno y con sus semejantes, alteró palpablemente esa misma relación; y, en consecuencia, constituye la más poderosa de las fuerzas intelectuales que hoy transforma permanentemente los modos en que los hombres piensan y obran”.<sup>386</sup>

Esta idea, la falta de consciencia del valor que para el marxismo mismo tiene aquello que, como doctrina, está negando en tanto no reconoce plausibilidad científica a la propia capacidad de los conceptos y categorías que utilizamos ordinariamente para elegir vivir nuestras vidas, fue el argumento que, desde entonces, Berlin utilizó para explicar por qué el marxismo no previó el auge del nacionalismo y el miedo de la burguesía empobrecida, donde Marx, al identificar el desarrollo tecnológico y los monopolios como peligro para las pequeñas empresas y el individualismo,<sup>387</sup> no acertó a dar cuenta de cómo la burguesía empresarial que se empobrecía, se convirtió al conservadurismo ante el pánico de ser considerada proletariado, formando una clase de reacción que alimentaría el fascismo y el nacionalismo de la década. Estos eran ejemplos de cómo, según Berlin, no era posible admitir la comprensión de la historia bajo bases marxistas, pues ignoraba evidencias que eran consecuencias de sus propios análisis y, las ignoraba, debido a que las leyes del progreso histórico materialista las consideraba superadas. Todo ello se aprecia en este texto, donde la primera parte (cursiva) pertenece a la edición de 1963:

*“Marx, no admitía que las consecuencias del crecimiento de control estatal o de la resistencia democrática, ni tampoco el desarrollo del nacionalismo político como fuerza capaz de transformar el desenvolvimiento del mismo capitalismo, fuesen un obstáculo para la explotación no fiscalizada o un baluarte para aquel sector de la burguesía que iría empobreciéndose*

---

<sup>386</sup> Ibídem. p. 276. [p. 208: “It set out to refute the proposition that ideas decisively determine the course of history, but the very extent of its own influence on human affairs has weakened the force of its thesis. For in altering the hitherto prevailing view of the relation of the individual to his environment and to his fellows, it has palpably altered that relation itself; and in consequence remains the most powerful among the intellectual forces which are today permanently transforming the ways in which men act and think”].

<sup>387</sup> Ibídem. pp. 238-239. [pp. 178-179].

*gradualmente y que concertaría una alianza con la reacción, en su desesperada ansiedad por eludir su destino marxista: el descenso al proletariado. En otras palabras, no prevé el fascismo ni la guerra estatal (...)* La historia de la posguerra europea, por lo menos en occidente, ha de ser considerablemente distorsionada antes de que quepa adaptarla a este esquema [marxista]”.<sup>388</sup>

El último fragmento estaba dedicado a aquellos intérpretes de Marx en el Reino Unido - como el laborista H. Laski- que criticaba los fundamentos de la doctrina marxista pero asimilaba y operaba con toda ella merced a que se situaba en el plano de la interpretación histórico-descriptiva que mejor le convenía. Si comparamos el texto sobre Marx que Laski escribió en 1921,<sup>389</sup> en el mismo entorno histórico que Berlin, hay que admitir una diferencia de enfoque fundamental: en Laski está ausente la *visión interior*, que para la filosofía del lenguaje era como aseverar que faltaba el plano mismo de la comprensión.

Fue evidente que su *Karl Marx*, ayudó a Berlin a hacer balance de sus dudas filosófico-políticas. Abordó el libro con las herramientas que la filosofía analítica le estaba proporcionando en esos mismo años y, en paralelo, comenzó a proyectar su primeros e incipientes juicios acerca de la importancia de la ideas, que, en aquellos años, era casi más adecuado decir la importancia del lenguaje y su valor para generar certeza avalada por el conocimiento no deductivo y no inductivo. Pero las dudas también afectaban a su propia personalidad e ideas. Si cabía rechazar o criticar el idealismo liberal y el conservadurismo por sus referentes filosóficos, si lo propio cabía hacer con el marxismo y su versión británica dentro del propio laborismo y si el partido liberal había sucumbido en elecciones pasadas, especialmente en las votaciones de 1929, al menos, las respuestas de la novísima filosofía sobre los acontecimientos del mundo, si bien no era satisfactorias del todo, habían significado la apertura al tipo de conocimiento que, legítimamente, podría ser reivindicado para el mundo de la vida, para la comprensión intelectual del mundo a la que se abriría de inmediato. Es decir, existía una base firme para la comprensión de esa situación real y él mismo comenzaba a plantearse que era posible tomar ese camino. Entonces, en 1939, la crisis del liberalismo -y la posterior crisis del laborismo, como analizaremos más adelante- en el Reino Unido, enturbiaban cualquier clase de explicación política que no fuera la necesidad de actuar a corto plazo. De muchos de los enunciados valorativos, imágenes y estados del mundo con los que se abordaba este periodo, se podía afirmar que buscaban su fundamentación en estadios anteriores a la propia inteligibilidad de esa misma situación, ya fuera el dogmatismo marxista, el puritanismo idealista o la misma necesidad de recogerse en torno a la idea de la defensa de la nación. Todos ellos debilitaban inexorablemente el espacio genuino

---

<sup>388</sup> Ibídem. p. 240. [p. 179: “Marx did not, however, allow for the consequences of the growth of state control or democratic resistance, nor the development of political nationalism as a force cutting across and transforming the development of capitalism itself, either as an obstacle to unchecked exploitation or as a bulwark to the gradually impoverished section of the *bourgeoisie*, which would form an alliance with the reaction in its desperate anxiety to avoid its Marxist destiny of falling into the proletariat below it. In other words, he foresees neither Fascism nor the welfare state”].

<sup>389</sup> Laski, H. *Karl Marx*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983. Otros libros sobre Marx, publicados por profesores de Oxford en esta década fueron: Joseph, H. W. D. *The Labour Theory of Value in Karl Marx* (1923). Lindsay, A. D. *Karl Marx's Capital* (1925). Cole, G. D. H. *What Marx Really Meant* (1934) Vid Harrison, B. (ed.). *The History of the University of Oxford. Volume VIII, the Twentieth Century*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994. p. 137.

de la propia inteligibilidad individual para la política y oscurecían un tratamiento para las ideas que guiaban a aquella con las garantías exigibles a sus propias condiciones de objetividad. Ahí llegó el momento en que Berlin alzó la mirada más allá de su hipnótica realidad y comenzó a transformar toda esta crítica al positivismo en algo de mucho mayor alcance para la puesta en claro de sus propias ideas. Justo cuando extrapola la idea de la búsqueda de los universales incorregibles del positivismo con una categoría conceptual que comenzaba a observar a través de los siglos pasados.

## 2.3 LA TRANSFORMACIÓN DE LA CRÍTICA AL POSITIVISMO EN CRÍTICA AL MONISMO.

Lo que Berlin descubrió entonces fue una contra-imagen de la cultura occidental a lo largo de la historia. Emergiendo de la penumbra de la incoherente búsqueda positivista de las proposiciones protocolares y, también, de la cegadora percepción directa de los hechos políticos previos a la segunda guerra mundial. Lo que entendió fue que la búsqueda filosófica de verdades últimas –o de soluciones políticas del mismo cariz-, era producto de una falacia fundamental, fatal para cualquier teoría, doctrina o pensamiento que persiguiera la demostración de la misma, esto es, que afirmara que es posible encontrar y operar coherentemente con la idea de verdades últimas incorregibles. Como de inmediato pasamos a exponer, Berlin afirmaba que alcanzar esa objetividad era imposible en sí misma, una falacia que transformaba su misma búsqueda en incoherente, por mucho que se intentara y que, más allá de la operación en sí misma, lo que adquiriría relevancia para él era la pregunta por la necesidad de dicha búsqueda. Con esta nueva perspectiva para la pregunta acerca de la búsqueda de universales en la historia, facilitada por el tipo de conocimiento que las *rational beliefs* recuperaban, Berlin transponía su crítica al positivismo al plano de la realidad empírica donde era posible obtener conocimiento válido de la misma vida, hechos y lenguaje de los seres humanos.

Cuando el logicismo, pero también los filósofos, los pensadores, los políticos, habían intentado traducir y reducir a una sola clase los muchos tipos de proposiciones diferentes que el ser humano utiliza cuando se expresa y, una vez descubierta, afirmar que esta proposición era la única verdadera, la *buena*, la que describe los componente últimos del mundo, estaban procediendo a una búsqueda de un resultado que **“se apoya por lo menos en una falacia fundamental”**.<sup>390</sup> Desde Platón a Russell, innumerables pensadores han buscado ese modelo único de expresión, esa forma única de proposición

---

<sup>390</sup> Berlin, I. “Traducción lógica”. En, *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983. p. 110. Que corresponde a Berlin, I. “Logical Translation”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 57: **“Rest upon at least one fundamental fallacy which has vitiated the topic from its earliest beginnings in Greek philosophy”**.



que relacione los símbolos con lo que simbolizan, con el conocimiento de una simple correspondencia directa. El texto es largo, pero fundamental en este paso crítico de la doctrina berliniana:

“Todas estas escuelas intelectuales, por más diferentes y tajantemente opuestas entre sí que sean en cuanto a otras muchas cuestiones fundamentales de principio, tienen por lo menos una cosa en común: favorecen patentemente un tipo de proposición o de aseveración sobre todos los demás; lo tratan como si poseyese una virtud que falta notoriamente a los demás tipos, les parece que es inmune a los problemas y a las dificultades que afligen a otros modos de expresión, a los que se considera defectuosos, o propensos a caer en paradojas, de las que están encomiablemente exentas sus proposiciones modelo. En efecto tener tales defectos lógicos y plantear tales dificultades lógicas se identifica con la incapacidad para aproximarme al modelo ideas de la proposición ‘buena’(...) Se supone luego que la relación entre los símbolos y lo que simbolizan es de simple correspondencia: la oración es una suerte de tapa, de tal manera construida, que cumple perfectamente bien su objeto particular, el objeto se halla presente y la tapa encaja en él con precisión; las ‘dificultades’ surgen únicamente cuando el objeto no es del tipo adecuado, o no se halla presente o, por cierto, cuando no existe de ninguna manera (...) lo que me propongo, empero, no es contrastar a los candidatos rivales aspirantes a este *status* privilegiado, sino llamar la atención sobre el fenómeno mismo de la competición. Pues me parece que su meta es ilusoria; que toda esta manera de ver las cosas descansa en una gigantesca falacia, tan vieja, quizá como la lógica misma, y cuya aceptación ha conducido engañosamente a los filósofos a buscar dos conocidos caminos para salir de la dificultad, cada uno de los cuales lleva hasta su propio callejón sin salida”.<sup>391</sup>

Berlin escribe esto en “Traducción Lógica” un ensayo publicado en 1950, casi quince años después de sus capitales certezas cognoscitivas, no ya, como él mismo dice, para retomar el debate del verificacionismo, sino para, repitiendo la idea final de 1937 en “Knowledge and Foreknowledge”, indagar cómo es posible que ésta búsqueda ininteligible haya tenido lugar a través de veinticinco siglos, pues lo que pretende es un absurdo lógico. La falacia cuya imposibilidad lógica consiste en que:

---

<sup>391</sup> *Ibídem.* pp. 111-112-113. [pp. 57-58-59: “All these schools of thought, differing and indeed sharply opposed as they may be on many other crucial issued of principle, have at least one thing in common: they clearly favor one type of proposition or statement before all others; they treat it as possessing a virtue which other types of conspicuously lack; it seems to them untouched by the problems and difficulties which afflict other modes of expression which are represented as being defective or likely to lead paradoxes from which the model propositions are commendably free. Indeed, the possession of such logical defects and difficulties is identified with failure to approximate to the ideal model of the ‘good’ proposition (...) The relation between the symbols and what they symbolize is then assumed to be one of simple correspondence: the sentence is like a cap so constructed as to fit its particular object; the object is present and the cap fit it precisely; ‘difficulties’ arise only when the object is not of the type required, or not present, or indeed not existent at all (...) My purpose is, however, not to contrast the competing candidates for this privileged status, but to draw attention to the phenomenon of competition itself. For it seem to me that its goal is illusory, that this entire way of looking at the subject rest upon a gigantic fallacy, perhaps almost as old as logic itself, and the acceptance of it has lured philosophers into seeking two familiar roads out of the difficulty, each of which leads into its own dead end”]. Los *dos conocidos caminos* a los que alude Berlin son el deflacionario o reduccionista del positivismo, y su contrario, el inflacionario o metafísico del idealismo.

“Estamos tratando de decir, al mismo tiempo, que estamos atribuyendo algunas características a nuestros datos mediante las proposiciones infalibles que informan de un conocimiento directo, y sin embargo, también que sólo podemos nombrar estas características por contraste o comparación con otras características que, estando ausentes, no pueden conocerse infaliblemente, y de tal modo no pueden protegernos absolutamente del error cuando se les invoque con el propósito de una comparación o contraste. Sin embargo, decir que algo es verdadero o falso es, por lo menos, compararlo con el pasado o con el futuro; con entidades que no están aquí y ahora; es decir, relacionarlo con un campo más amplio que el objeto sujeto a examen. Podemos escapar de esto último diciendo que no estamos aseverando, sino sólo nombrando; ‘bautizando’. Pero puede dudarse de que siquiera esto sea realizable sin traer a colación lo que está ausente y es, por consiguiente, teóricamente dudoso (...) el *quid* [si aplicamos la falacia] es que, en un mundo no constituido por otra cosa [que la falacia], la descripción, el lenguaje, las proposiciones verdaderas y falsas son términos a los que no se puede dar ninguna interpretación”.<sup>392</sup>

Es decir, que *la propia afirmación de la existencia de proposiciones básicas o protocolares implica ineludiblemente borrar de la faz de la tierra las condiciones necesarias para la propia comprensión del estatus que esta proposición se otorga para sí misma: su posibilidad de contrastación, indispensable para garantizar su inteligibilidad. Reproduce el punto cuarto de la descripción del mundo que Berlin expuso en el Simposio de 1937. Este es el absurdo lógico que critica. Si el mundo fuese como la propia proposición afirma, no se podría dar ninguna interpretación a lo que esta describe; no son, de hecho, proposiciones que puedan formularse, porque necesitarían para hacerlo, precisamente, de aquello para lo que, de poderse formular, eliminarían – por ejemplo, los enunciados valorativos subyacentes-. Con lo que se torna un imposible manifiesto para Berlin, puesto que si se pudieran expresar, estas proposiciones últimas se convertirían en “formas irreconocibles de las expresiones humanas descriptivas”.*<sup>393</sup>

La imposibilidad de su propio reconocimiento como expresión humana que se pueda describir e inteligir: este es el final epistemológico de su crítica a la búsqueda positivista. A partir de aquí, Berlin considerará *monismo* a toda búsqueda que ilusoriamente aspire a una incomprensible totalidad de cualquier clase. Y si el monismo quiere sobrevivir en este mundo en el que ya no puede ni lógica ni racionalmente alcanzar el sinsentido incomprensible al que aspira, lo podrá hacer sólo al precio de acotar su campo de significación a un número muy reducido de proposiciones, con lo cual pierde completamente su objetivo final, deja de ser monismo para ser una parte, una más, del

---

<sup>392</sup> Ibídem. pp. 132-133. [pp. 71-72: “We are trying to say at one and the same time that we are attributing certain characteristics to our data by means of the infallible propositions which report direct acquaintance, and yet also that we can only name these characteristics by contrast or comparison to other characteristics which, being absent, cannot be infallibly known, and so cannot guarantee us against error, when invoked for the purpose of comparison or contrast. Yet to say that something is true or false is at the very least to compare it with the past or the future, with entities not here and not now, that is, to relate it to a field wider than the object under review. We can escape only by saying that we are not asserting, only naming, only christening. But it is doubtful whether even this can be done without calling in what is absent and therefore theoretically dubitable (...) the point is that in a world which consists of nothing else, description, language, true and false propositions, are Terms which cannot be given any interpretation”].

<sup>393</sup> Ibídem. p. 136. [p. 74: “Not to be recognizable forms of descriptive human utterance”].

significado. Este es el único modo en que el monismo podrá tener alguna suerte de existencia o presencia en el mundo que pueda formar parte de expresiones significativas, como una parte, sólo como una parte, lo cual es de profundo calado para el propio Pluralismo de Berlin, pues como Pluralismo, no puede, tampoco, siquiera intentar la eliminación del monismo, pues entonces el propio Pluralismo se convertiría, él mismo, en un monismo, como más adelante expondremos. Y, a su vez, en el Pluralismo, siempre existe la posibilidad de que ese *monismo de parte*, aspire a la totalidad, por incoherente o imposible que lógicamente sea, con la consecuencia humana que le sigue, que este monismo aspire a que todos los individuos lo sigan. Es por esto que Berlin también dirá lo siguiente; aceptando esa parte y sólo esa parte de la idea de *correspondencia* directa en su formato más acotado, estrecho y limitado, es solo *posible* que ese monismo *pueda* existir como significativo:

“Sin embargo, tampoco es una teoría del significado totalmente absurda; de muchas palabras u oraciones puede afirmarse, en cierto sentido, que ‘corresponden’; esta metáfora, aunque oscurezca algunas de las formas en que se usan las palabras, ilumina otras. Pero cuando lo que tiene significación solamente porque caracteriza a una parte particular de un todo, y en la medida que lo hace, se predica acerca del todo, se genera una falacia lógica; y el resultado carece de sentido (...) [Y] Esto es la traducción lógica en pleno desvarío”.<sup>394</sup>

Observamos en esta secuencia como la crítica epistemológica al positivismo de 1935-1939, se ha transformado -en los artículos de 1948-50-, en la crítica a un *concepto* -el monismo- con el que Berlin expone su respuesta a la pregunta sobre cómo fue -y está siendo- posible la búsqueda de universales incorregibles. Así desveló la falacia permanente que existe en la búsqueda de los componentes lógicos últimos de un mundo que, *de existir*, sería irreconocible, al situarse *fuera del campo* de las expresiones humanas descriptivas significativas. Es evidente aquí como, con esta respuesta, Berlin *había saltado ya* desde el campo de la lógica al campo de la cultura, para responder igualmente a cómo esta búsqueda impactó, impacta e impactará en la esfera de las ideas y de la vida de los individuos. No olvidemos que en la más de una década de tiempo que pasan en este *salto*, Berlin ha vivido estos años en el mismo centro neurálgico de las dos superpotencias políticas, en Washington y en Moscú, residiendo en la primera de 1940 a 1943 y, en la segunda, en 1945. Es decir, Berlin estuvo, prácticamente, durante toda la segunda guerra mundial, inmerso en el laboratorio de las ideas y las decisiones políticas de los dos bloques, con lo que la perspectiva política real de su reflexión era de un alcance relevante. Es con estos fundamentos que el Pluralismo berliniano, basado ya en la epistemología propia de las *rational beliefs*, será una reflexión de décadas para poner en claro la pregunta que ha respondido y la experiencia que ha vivido: ¿cuándo nació esa búsqueda monista en nuestra época, quién la ha pensado y creado, cómo se ha desarrollado, cómo influyó en los hechos políticos, qué conceptos clave maneja y, también, qué otra interpretación de la realidad pudo él mismo elaborar para exponer la

---

<sup>394</sup> Ibídem. p. 138. [pp. 75-76: “Yet neither is it an utterly absurd theory of meaning; many words or sentences can, in a sense, be said ‘correspond’; this metaphor, if it throws darkness on some, clarifies other ways in which words are used. But when what has significance solely because and in so far as it characterizes a particular part of the whole is predicated about the whole, a logical fallacy is generated; and the result turns out to be meaningless (...) This is logical translation at it most misguided”].

posibilidad de que pudiera ser interpretada –y demostrada- de otro modo, siendo la misma realidad?

De 1950 es la primera formulación explícita del monismo como primer fruto aplicado al campo filosófico-histórico-político. Aparece estructurado como la conexión de tres falacias: la primera de ellos radicada en su propia historicidad, es decir, la teoría del lenguaje como correspondencia; seguida de la falacia jónica y, por último, de la falacia de la *búsqueda de la seguridad*. Conviene reproducirla en esta formulación y no en las otras muchas que, posteriormente, Berlin expresó, porque se aprecia muy bien lo que esta primera elaboración realmente es, el tránsito del pensamiento berliniano desde la crítica al positivismo lógico al inicio de su planteamiento histórico-cultural para nuestra época:

“A primera vista, nada hay que sea menos natural o menos asombroso en la suposición de que las palabras son nombres, y de que no es la verdad, tanto como el significado, lo que constituye una forma de correspondencia entre símbolos y cosas (...) con el paso del tiempo esto condujo a la doctrina de que podía descubrirse un lenguaje lógicamente perfecto.

Una tendencia emparentada con la anterior consiste en la extensión de lo que podríamos llamar la falacia jónica de preguntar de qué está hecho todo (...) la forma de esta indagación, en tiempos posteriores, desde Aristóteles hasta Russell, es la búsqueda de los constituyentes últimos del mundo, en algún sentido no empírico (...) notables filósofos, sin embargo, han caído en la trampa de pensar que pueden preguntar con coherencia de qué están hechas todas las cosas.

Tenemos por último lo que en alguna ocasión Dewey llamó la búsqueda de la certeza. Es patente que uno de los estímulos filosóficos más poderosos es el de la búsqueda de la seguridad, del conocimiento infalible de proposiciones incorregibles. Todos nuestros esfuerzos y austeridades se verán ricamente recompensados si podemos lograr al fin una certeza realmente inexpugnable (...) Todas las doctrinas que creen que las opiniones y creencias pueden ser destiladas hasta producir granitos de conocimiento cierto, todas las doctrinas que persiguen la meta de las ideas claras y distintas (...) ¿qué son, sino un intento de comunicar la idea de que en algún momento tenemos que llegar a la última etapa de nuestro viaje?”.<sup>395</sup>

---

<sup>395</sup> Ibídem. pp. 136-137-138-139-140-141. [pp. 75-76-77: “There is nothing *prima facie* very unnatural or surprising, about the assumption that words are names, and it is not truth, so much as meaning, that is a form of correspondence between symbols and things (...) This led in time to the doctrine that a language could be discovered, or intended which was free from, and proof against, logical misleading expressions: such a language would be ‘logically perfect’ (...) A related tendency is the extension of what may be called the Ionian fallacy of asking what everything is made of (...) But the form which this inquiry has taken in later times, from Aristotle to Russell, is a search for the ultimate constituents of the world in some non-empirical sense (...) notable philosophers have been trapped into thinking that they can significantly ask what everything is made of (...) Finally, there is what Dewey once called the quest for certainty. Plainly one of the most powerful of philosophical stimuli in the search for security (...) all our efforts and austerities will be most richly rewarded if we really secure unassailable certainty at last (...) All the doctrines which look upon belief and opinion as capable of being distilled until they yield up their granules of certain knowledge (which, we are informed, the ‘presuppose’), all the doctrines which hold out the goal of clear and distinct ideas (...) what are all these but an attempt to convey the view that at some time we must reach the last stage of our journey”].

Berlin reformulará estos tres pasos con toda su claridad en innumerables ocasiones a lo largo de sus ensayos, siempre exponiendo, primero, la pretensión de buscar todas las respuestas a todas las preguntas y, a continuación, declarar absurda la estructura misma de esta pretensión cuya **“búsqueda conduce a consecuencias fatales”**.<sup>396</sup> El monismo desplegó unos argumentos históricamente muy poderosos con su idea de la unidad universal armoniosa que antes fue rota, previamente rota por las más diversas razones –ignorancia y prejuicios, pecado original, maldición de los dioses, velos de la naturaleza, etc.- y cuya unidad debe ser recompuesta una vez que depuremos las imperfecciones del lenguaje o, en otro tipo de examen que excede al lógico, una vez que depuremos las imperfecciones de la raza, la clase, la nación o los infieles. Esta era la síntesis berliniana de la arquitectura de la idea monista –Tabla 1-; es decir, de su tríada sobre la verdad, su estructura y el lugar que depara para el ser humano, asimiladas ya en su conexión de conocimiento incorregible e impacto político:

Tabla 1. Síntesis del monismo.

<b>MONISMO</b>
Las preguntas genuinas son aquellas para las que existe respuesta, conocida o no, universal, verdadera y eterna. Incluidas aquí las cuestiones de valor.
Si estas respuestas son verdaderas, no colisionan y son compatibles unas con otras; una verdad no puede ser incompatible con otra. Hay que encontrar la forma de encajar este rompecabezas. Hay una solución final.
La naturaleza del ser humano es descifrable, y es, esencialmente, social.

Berlin compuso ya este cuadro –que completaremos en lo sucesivo durante esta investigación- para, al menos, una de las ideas centrales de la tradición central del pensamiento occidental. La primera de sus partes asimilada ya a la idea de que si una pregunta está bien formulada, entonces sólo tiene una única respuesta. Si no se encuentra esta respuesta única, es que la pregunta no estaba bien formulada. La segunda parte, asimilada a que el método para construir preguntas y respuestas únicas y verdaderas existe, y si no lo encontramos, es por alguna imperfección, error o debilidad nuestra, pero existe, con lo que es posible que todas las verdades sean compatibles unas con otras, pues de lo contrario, no serían respuestas verdaderas al no converger en la verdad única final que responde a todas las preguntas. Y la tercera parte, asimilada a que esa misma verdad única y verdadera, también puede ser aplicada al mundo de la vida, de modo que es posible enunciar lo que los seres humanos deben hacer y a quién y por qué deben obedecer y otorgar su consentimiento político. También, las preguntas acerca de valores se sitúan bajo este esquema, de modo que, igualmente, se pueden descubrir los valores últimos verdaderos conforme a los que todos los individuos pueden y deben vivir; descartándose el conflicto entre valores por las mismas razones que la verdad mal formulada, si hay conflicto de valores, es que estos valores no son verdaderos ni genuinos, son falsos, puesto que los valores verdaderos son armoniosos entre sí.

<sup>396</sup> Ibídem. p. 141. [p. 78: “It leads to fatal consequences”].

Fue así como, en estos momentos finales de los años treinta, Berlin comenzó a construir su reflexión fuera del marco inductivo o deductivo, esto es, dentro del marco *intelectivo*, pues también había demostrado que era un conocimiento válido, objetivamente válido, aun cuando esta validez no se extraía del mismo modo que lo hacía las matemáticas o la física. Incluso la pregunta misma acerca de la necesidad de las proposiciones incorregibles –del monismo– era una pregunta construida ya como intelección de la realidad empírica. Obtuvo la visión de la estructura lógica del monismo y concluyó que el contenido de esta forma no habría de satisfacer los requisitos que para ella misma se auto exigía. Ya se refiriera históricamente al ser, a la esencia o al ente, o haya dicho que la intelección de este ser era una intuición que fijaba en la relación mente-cuerpo, o cuerpo-alma lo que ambas tenían en común, ya fuera una forma ideal o una sintaxis o una sobre estructura. El discurso monista se reconstruía en modo que la indagación filosófica, de una parte, y pensamiento suprasensible, de otra, se unían en la totalidad y el absoluto, buscándose ambos afanosamente y, a continuación, afirmaban que la única relación entre ambos solo podía ser calificada de verdadera: verdadero el hecho, verdadero el ser. Berlin afirmó que la inmensa mayoría del pensamiento occidental compartía esta característica. No desdeñó este pensamiento, no podía hacerlo, pues él mismo pensaba en él y con él. Una vez demostrado el valor del concepto y su crítica al monismo, este pasó a tener para Berlin un valor formal en su propia doctrina, es decir, era una verdad aplicable a la corriente central del pensamiento occidental, un formalismo aplicable, operativo. Pero no era la descalificación o negación o invalidación de ese pensamiento, pues absurdo sería hacer eso de las múltiples formas empíricas de vida que existían y que el lenguaje expresaba –donde el monismo era una de ellas–. Del mismo modo que Hobbes situó al ser humano en un estado de naturaleza, que era inexistente, pero válido y necesario para la arquitectura conceptual de su teoría. Berlin calificó de monista a las doctrinas que compartían la tríada de su definición, sin subestimar o eliminar su propia riqueza conceptual o presencia real en nuestra propia sociedad, como así señalaría en su estudio sobre Tolstoi, donde expuso el inmenso atractivo que para el ser humano poseían las tesis monistas<sup>397</sup> y cómo era extraordinariamente complejo situarlas en un espacio social donde, estando vivas, no fueran una amenaza para quien no fuera monista.

Ahora, tras la recuperación del marco intelectual como generador de *conocimiento* que podía ser llamado así con pleno derecho, quedaba pendiente la tarea de explicar convenientemente cuáles eran los elementos de dicho conocimiento, cómo se producía y demostraba inteligible o se rechazaba o refutaba por incoherente y, en general, en qué sentido podíamos afirmar que era *objetivo*. Y aunque expondremos este paso por extenso en el capítulo siguiente, lo necesitamos avanzar ahora para fijar con claridad el lugar que la libertad ocupaba *dentro de este tipo de conocimiento*, lo cual era lo mismo que afirmar que se producía *dentro del mundo* –pero no determinada por él–. Veamos. Berlin tenía presente que la relación entre proposiciones empíricas y proposiciones generales producía regularidades que se encontraban en el mundo y que justificaban la

---

<sup>397</sup> No juzgaremos si este tratamiento para la tradición del pensamiento occidental es justo o injusto. La cuestión, desde nuestro punto de vista, no tiene sentido aquí. Berlin, por su propio planteamiento, necesita pensar conforme a esta tradición, no tiene otra, ésta es su época y su pasado y su Pluralismo emerge de ella. Por otro lado, la extensión formal a toda la historia del pensamiento tiene validez operativa en el modelo conceptual berliniano, al margen, por expresarlo así, de si existe o no una tradición de la que se se pueda afirmar que haya sido, *al completo*, monista. Para una crítica a Berlin insistiendo en la injusticia de considerar monista a toda la tradición del pensamiento occidental, véase, García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 2001.

existencia y validez de las *rational beliefs*. Que estas regularidades existían no podía ser de otro modo, pues se categorizaban como previas a la estructura misma de la intelección, dado que su no existencia producía ininteligibilidad del mundo. Recordemos que esto, además, implicaba que esta clase de enunciados, propios de la capacidad intelectual del ser humano, no enjuiciaban los hechos como verdaderos o falsos –tarea de la inducción y deducción–, sino inteligibles o ininteligibles. En consecuencia, esta ininteligibilidad descansaba en la conexión entre hechos empíricos y proposiciones generales, conexión cuyo resultado lo soportaban las *rational beliefs*, que venían establecidas como la creación, uso, cambio, validación o refutación de los *conceptos y categorías* con los cuales pensamos acerca de las ideas con las que, a su vez, pensamos las ideas, produciendo una relación que consideramos *appropriateness*, que consideramos que relaciona adecuadamente hecho y concepto produciendo inteligibilidad y coherencia en el concepto o categoría en cuestión. Todo esta secuencia era posible porque se atribuía al individuo una capacidad judicativa y valorativa del tipo que Austin expuso con claridad meridiana en el uso del condicional y el valor de las *adjuster-words*, como dimensión evaluativa donde juzgábamos las acciones del individuo, esto es, donde *juzgábamos*, es decir, donde *comprendíamos y valorábamos la inteligibilidad* de las acciones del individuo. Justamente, este era el valor de la libertad, como concepto indispensable en esa capacidad intelectual, judicativa, pues sin esa capacidad para introducir las valoraciones y ajustarlas al hecho real a analizar, no produciríamos inteligibilidad. A este enunciado de la libertad es al que, más adelante, denominaremos *libertad básica*, para distinguirlo de los dos conocidos conceptos berlinianos de libertad negativa y libertad positiva. En la práctica, este concepto de libertad básica operara ligado a la libertad negativa, pero no estamos, todavía, ante la consideración de la libertad como valor, sino de la libertad como un normal y común elemento constitutivo de las *rational beliefs*. Berlin estaba ante un segundo paso de absoluta trascendencia para su teoría, el vínculo entre intelección y elección:

“Dadas las cosas tal como las conocemos y las hemos conocido durante la historia que hemos conservado, *la capacidad de elegir es intrínseca a la racionalidad, si esta lleva consigo la posibilidad normal de aprehender el mundo real*. Moverse en un mundo carente de fricciones, deseando solamente lo que uno puede conseguir, sin estar tentado por posibilidades diferentes, y no persiguiendo nunca fines que sean incompatibles, es vivir en una fantasía coherente. Presentar esto como el ideal es querer deshumanizar a los hombres (...) reducir el ámbito de la libertad humana, es hacer daño a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no meramente utilitario”.

398

Con este, *la capacidad de elegir es intrínseca a la racionalidad si esta lleva consigo la capacidad de aprehender el mundo real*, que nosotros leemos ahora *la capacidad de evaluar nuestras decisiones es intrínseca a la racionalidad*, Berlin fue, paulatinamente,

---

<sup>398</sup>Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 54. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 44: “Given things as we know them, and have known them during recorded human history, capacity for choosing is intrinsic to rationality, if rationality entails a normal ability to apprehend the real world. To move in a frictionless medium, desiring only what one can attain, not tempted by alternatives, never seeking incompatible ends, is to live in a coherent fantasy. To offer it as the ideal is to seek to dehumanize men (...) To contract the areas of human choice is to do harm to men in an intrinsic, Kantian, not merely utilitarian, sense”. Cursiva nuestra.

comprendiendo la necesidad de enfatizar y resaltar el alcance de esta relación constitutiva entre intelección y elección. La capacidad valorativa, electiva, era el pensamiento mismo, y este, no se realizaba en el vacío, sino en la experiencia, en la historia, como único lugar donde juzgar hechos:

“El comprender, contrastar, clasificar y ordenar, el emplear métodos de mayor o menor complejidad, no es un tipo peculiar de pensamiento, es el pensamiento mismo (...) Estos cánones, métodos y categorías son propios de una concepción racional normal de un periodo y una cultura dados (...) El enfoque histórico es inevitable: el mismo sentido de contraste y diferencia con el que el pasado nos afecta, nos proporciona el único trasfondo apropiado en el que las características peculiares de nuestra experiencia destacan con suficiente relieve para que las podamos discernir y describir adecuadamente”.<sup>399</sup>

Si la crítica al atomismo y el positivismo hubiera permanecido en el ámbito lógico-filosófico, Berlin, posiblemente, no hubiera derivado los argumentos resultantes a una visión del mundo como la que llegó a concretar bajo el epígrafe monista. Pero su misma peripecia e interés intelectual y vital, le condujo, a finales de la década de los treinta y su correspondiente madurez en los cuarenta, a **“la sospecha de que una buena parte de la filosofía se había situado en un camino ilusorio [naciendo entonces la orientación que llegaría a dominar sus ideas en] una nueva y diferente conexión”**,<sup>400</sup> justo aquella a la que, progresivamente, denominaría Pluralismo. Si era plausible su defensa de las *rational beliefs*, éstas ofrecían un significado inteligible en términos de continuidad intelectual de la historia y de la relevancia de los hechos pasados -el *austiniano* estado de cosas histórico con el que estaba correlacionado por las convenciones demostrativas-. Es decir, era posible una intelección de la historia que, a su vez, fuera de la cultura y sus ideas, de los conceptos y categorías con lo que los seres humanos nos hemos culturalmente auto-transformado y con los que damos razón de la dominación y la obediencia política, de la reflexión acerca de la pregunta sobre cómo vivir. Desde esta perspectiva epistemológica, comenzará a pensar que la visión del mundo que *encaja* en esta clase de explicación no era la que el positivismo, el idealismo o el monismo proveían. Podía existir otra explicación histórica que señalara otro tipo de continuidad intelectual: el Pluralismo. Siendo aquí todavía, ésta idea del Pluralismo nada más que lo que Austin entendía como imposibilidad de cerrar el campo de la significación que logicistas e idealistas estaban intentando -y también historiadores y políticos afines-. Si esto es así, en primerísimo plano se sitúa la pregunta por otra *Aufbau* para el mundo

---

<sup>399</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 67-69-70. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 56, 58: **“To comprehend and contrast and classify and arrange, to see in patterns of lesser or grater complexity, is not a peculiar kind of thinking, it is thinking itself (...) These canons and methods and categories are those of the normal rational outlook of a given period and culture (...) The historical approach is inescapable: the very sense of contrast and dissimilarity with which the past affects us provides the only relevant background against which the features peculiar to our own experience stand out in sufficient relief to be adequately discerned and described”**.

<sup>400</sup> Berlin, I. “Mi andadura intelectual”. En, Berlin, I. *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. p. 58. Que corresponde a Berlin, I. “My Intellectual Path”. En, Berlin, I. *The First and the Last*. Ed. Granta Books. London, 1999. p. 33: **“And this suspicion that a great deal of philosophy was set on an illusory path later came to dominate my ideas in a quite new and different connection”**.



muy diferente a la de Carnap, justo aquella que se pregunta por la construcción de la justificación racional de las creencias al respecto de una clase de proposiciones que **“el sentido común dota de características reales”**.<sup>401</sup> Es más, que son la base cognoscitiva del valor que el sentido común tiene, no sólo en la *significación* directa de objetos empíricos no dependientes de conductas observables, sino en prestar plausibilidad vital a lo que se **“puede concebir”**<sup>402</sup> en tanto en cuanto se asemeja a las experiencias reales que el ser humano posee, sea de donde sea la fuente de donde procedan, y que conforman la clase de *rational beliefs* que describen el mundo tal como se experimenta y donde **“ni la inducción (en su sentido más amplio de razonamiento científico), ni la observación directa (conveniente para las indagaciones empíricas), ni la deducción (exigida por los problemas formales) parecen sernos útiles”**.<sup>403</sup> Es bajo toda esta luz que comienza a trabajar la hipersensibilidad berliniana para delinear esta otra construcción teórica y que hallará especial interpretación de Maquiavelo, Herzen, Vico o Herder.

La inflexión teórica, el *turning-point* berliniano, en todo caso, estaba hecho antes de la segunda guerra mundial. Su perspectiva también ha madurado. En 1938-39, como hemos expuesto, pronto a publicar su libro sobre Marx, comienza a introducir en él contenidos donde hay distancia con las preocupaciones filosóficas de sus propios colegas. El libro le ha obligado a estudiar la obra completa del pensador alemán así como sus antecedentes ilustrados y románticos. Las noticias que llegan de la Unión Soviética son las de un rápido avance de la industrialización como prueba de la validez teórica y práctica de ese modelo político-social. Visita Palestina varias veces. Había ingresado en *All Souls*, uno de los *College* más aristocráticos y elitistas de Oxford que le permite intensos contactos sociales e intelectuales. Tiene relativo conocimiento de la situación política que se vive en Alemania. Y aunque él, a sí mismo, se viera como un espectador, presenciando los embrollos de toda clase que sus amigos padecían, él guarda las distancias con sus propias emociones, en una actitud cauta, observadora –**“defendiendo a los intelectuales, los sensibles, a las personas que conversan”**-.<sup>404</sup> Esta otra vida a la que se asoma es lo suficientemente intensa para disminuir su interés por una carrera filosófica convencional en Oxford. Ahora, la filosofía y la política se presentaban en una perspectiva histórica que para un judío ruso de Riga con cultura alemana inmerso en el empirismo idealista-liberal y el laborismo de la sociedad británica que le ha acogido, es un magma de tal calibre que, cuando la filosofía más revolucionaria, el positivismo lógico, le diga que todo este aserto ha de quedar en suspenso por lo que se refiere al significado y la viabilidad epistemológica que le puede dar sentido y validez, esa pretensión se convierte en algo ininteligible e inaudito para él.

---

<sup>401</sup> Berlin, I. “Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 85. Que corresponde a Berlin, I. “Empirical Propositions”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 40: **“Common sense endows them with ‘actual’, i.e. non dispositional characteristics”**.

<sup>402</sup> Berlin, I. “Verificación”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 70. Que corresponde a Berlin, I. “Verification”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 30: **“The meaning of ‘I can conceive’”**.

<sup>403</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 241. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 146: **“Neither induction (in its widest sense of scientific reasoning), nor direct observation (appropriate to empirical inquiries), nor deduction (demanded by formal problems) seem to be of help”**.

<sup>404</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 98.

Muy al contrario, este mundo que Berlin tiene ante sí, es, por fuerza, un mundo donde se presentan multitud de conceptos e ideas que justifican *rational beliefs* y donde existen criterios para asegurar su racionalidad y validez. Estos criterios son muy distintos a los que sostiene todo monismo, pues este monismo utiliza palabras que no concuerdan con la descripción del mundo que experimentamos. No proporciona un resultado reconocido por los seres humanos como *"account of reality"*.<sup>405</sup> Por el contrario, su descripción pluralista, tendrá en su base un tipo de conocimiento representado por juicios que encierran ideas y proposiciones generales **"sin las cuales no puede haber pensamiento o lenguaje"**,<sup>406</sup> que transmiten una visión reconocible de la vida y exteriorizan el sentido de lo que encaja o no encaja en una situación dada, y que, para su teoría pluralista, constituirán la prueba última de cordura que un ser humano puede sostener. Ya dijimos que la relación entre tan variada expresión de la vida humana viene dada por la *appropriateness* –adecuación– que seamos capaces de imaginar partiendo de que existe, pues existe este único mundo en el que cabe inteligirla. Todo ello son las ideas, los conceptos, las categorías de los que cada ser humano se vale para que esta experiencia no sea absurda, y que serán la llave de la inteligibilidad que estas vidas expresan, que no puede ser gobernada por regla alguna puesto que no estamos ante sistemas convencionales, sino ante la irreductible variedad de la vida.

Esta *estructura general de la experiencia* que Berlin considera válida se compondrá de estos dos únicos niveles, a los cuales, como ser humano en este mundo, dice que tiene, modestamente, acceso: los hechos y la indagación de las ideas acerca de las ideas con las que cada individuo piensa en esos hechos. El procedimiento es, primero, traer a la conciencia el modelo, después juzgarlo y, si procede, proponer otro:

"Es esta clase de conciencia la que, según se dice, nos permite entender que determinado tipo de estructura legal está 'íntimamente conectada', o es parte del mismo complejo, con una actividad económica, un punto de vista moral, un estilo de escribir, o de bailar, o de practicar un culto; mediante este don reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu humano 'pertenecen' a esta o aquella cultura o nación o periodo histórico, aun cuando estas manifestaciones puedan ser tan distintas unas de otras como la manera en que los hombres forman letras sobre el papel difiere de su sistema de tenencia de la tierra".<sup>407</sup>

Fue así como, en apenas una década, Berlin transitó desde el idealismo clerical oxoniano hasta la crítica de, al menos, una premisa común identificada en la corriente central del

---

<sup>405</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 233. Que corresponde con Berlin, Isaiah: "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 139.

<sup>406</sup> Ibídem. p. 231. [p. 138: **"Without which there can be no thought or language"**].

<sup>407</sup> Ibídem. p. 188. [p. 109: **"It is this kind of awareness (the historical sense) that is said to enable us to perceive that a certain type of legal structure is 'intimately connected' with, or is part of the same complex as, an economic activity, a moral Outlook, a Style of writing or of dancing or of worship; it is by means of this gift (whatever may be its nature) that we recognize various manifestations of the human spirits as 'belonging to' this or that culture or Nation or historical period, although these manifestations may be as different from one another as the way in which men form letters on paper from their system of land tenure"**].

pensamiento occidental. Una tarea así, que probablemente asociaba a su propia tarea, **“requiere un conjunto de nuevos instrumentos conceptuales, y una ruptura con la terminología tradicional, que nadie, que yo sepa, ha sido capaz de proporcionar”**,<sup>408</sup> como dijo en 1962. En adelante pensará que, si bien poco podía saber de la transformación que estaba por llegar, sí podía operar con algunas certezas asociadas al modo con el cual interpretarlas, pues estas nuevas visiones no nacían de ningún sitio ideal, esencial o metafísico, sino que provenían de las ideas que los individuos creaban e interpretaban, y su estudio profundo era el mejor indicio de cómo el ser humano se está pensando a sí mismo y en relación con la sociedad en la que vive. En esta tarea, cifrará su cometido y trabajo para la Historia de las Ideas, la Filosofía Política o la Teoría Política. Ciñendo su operatividad a este reino de la *mediación intelectual*, es como le será posible discernir el alcance real y efectivo, por un lado, de la Historia de las Ideas como la propia disciplina de la intelección y, por otro, como abastecedora de argumentos para su propia teoría pluralista. Berlin llegará a sintetizar a la propia Historia de las Ideas como una disciplina que se compone exclusivamente de *ideas y ejemplos*, esto es, de *intelección y hechos*. Y cuyo plano de existencia y aplicación no era sino el que la propia capacidad e importancia de la explicación que los seres humanos dan de sí mismos otorga, construida ya como tal sobre la premisa de que la experiencia empírica es todo lo que las palabras pueden expresar y que, como mínimo, al lado de la clase de verificación que el positivismo pudiera reclamar, existía otra clase de conocimiento, que extraía su generalidad intelectual de esa esfera empírica de modo autoevidente.

Entre idealistas y positivistas, esta especie de tierra de nadie para el contexto filosófico anglosajón en la que Berlin se situaba, le permitió que se mantuviera un espacio abierto para la recepción del que podíamos llamar *efecto Herzen*, similar al que supuso el *efecto Rousseau* en el joven Kant, del mismo modo que Austin ya había producido antes el *efecto Hume*. La propia validez de la actividad intelectual que el mismo Berlin defendía, no podía sino ser aplicada a nuestra época, situándole frente a la necesidad de describir esa misma intelección. El resultado que, paulatinamente, irá emergiendo será la idea, su visión, del Pluralismo. En el trayecto de estos quince años, 1935-1950, tres elementos constitutivos del Pluralismo habían ya asomado: primero, la validez objetiva del tipo de conocimiento que sostenía toda su arquitectura; segundo, la ubicación de la elección como intrínseca a la racionalidad y, en tercer lugar, la crítica al monismo como sistema de creencias de una sociedad. El desarrollo de estos tres conceptos, tomados ya como elementos del Pluralismo berliniano, será el contenido del siguiente capítulo.

---

<sup>408</sup> Berlin, I. “Introducción”, en Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 65. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, Isaiah: *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 54: **“The solution of which seems to me to require a set of new conceptual tools, a break with traditional terminology, which no one, so far as I know, has yet been able to provide”**.

### CAPÍTULO 3. LA CONSOLIDACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN INTELECTIVA COMO *SENSE OF REALITY* -SENTIDO DE REALIDAD- Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA CRÍTICA AL MONISMO EN PLURALISMO.

De acuerdo con los dos primeros capítulos, esta rehabilitación del valor intelectual que cabía esperar de la propia e ineludible experiencia humana, tenía entreverada, también, una reinterpretación del individuo como agente hablante, libre y evaluativo. Tras la guerra, Berlin podía haber seguido por esta vía filosófica, haciendo propiamente esto, filosofía, pero la necesidad, mitad consciente, mitad intuitiva, de consolidar los hallazgos epistemológicos, antropológicos y morales que asomaban le dirigían a interrogarse por este operar y el campo -la Historia de las Ideas- donde pudiera hallar su hábitat natural y, ya dentro de este y a su vez, adquirir una perspectiva propia de lo que, sólo a finales de los años cuarenta, denominaría, tímidamente, Pluralismo. Esta trayectoria es la que nos obliga a considerar los tres aspectos fundamentales de lo que ahora exponemos:

Primero, Berlin buscaba una reordenación epistemológica más completa: configurando finalmente el conocimiento intelectual y sus condiciones de validación y refutación para la intelección de la vida. Este es el contenido del epígrafe que se desarrolla a continuación. Lo haremos ya bajo los requisitos de lo que, en 1953, denominó *sense of reality* -sentido de realidad-, como caracterización final que recoge todo el conocimiento válido aplicable propio de las *rational beliefs* o la *imaginative insight* o –como diría en su estudio sobre Vico-, *reconstructive imagination*. Es lo que también denominó, en 1960, “*Wirkungszusammenhang*: la estructura o configuración general de la experiencia”.<sup>409</sup> Es decir, lo que los individuos creen, sienten y viven, que no puede ser definido con arreglo a una escala convencional construida para clasificar estas experiencias, sino al revés, es esta experiencia la que proporcionan la posibilidad misma de que esas escalas se creen. Puesto que lo que ocurre en la vida de los seres humanos es definido directamente por y desde las propias experiencias vitales. Y en el único mundo que Berlin describe que es posible que tal cosa suceda: este

---

<sup>409</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 232. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 139: “The *Wirkungszusammenhang*, the general structure or pattern of experience”. En alemán en el original.

En Segundo lugar, profundizando en la perspectiva antropológica que se abre una vez establecido el nexo entre inteligibilidad y elección, pues es necesario esclarecer la incuestionable relevancia de la libertad en la doctrina berliniana y dónde y cómo se asienta *la garantía que este operar individual libre* aporta y cómo se materializa su *carácter mediador*. Que aquí indagaremos, especialmente, en relación al ejemplo supremo que Berlin identificó en A. Herzen y su obra y, en general, en la vida de la *intelligentsia rusa*. Teniendo presente que este punto comparece aquí en una parte y que será completado en el capítulo quinto cuando se defina la concepción última de la naturaleza humana propia del Pluralismo. Mostrándose pues, ahora, en su carácter constitutivo y, en el capítulo quinto, inserta ya en el conjunto del operar pluralista.

Y en Tercer lugar, habrá que exponer la filosofía moral implícita en el Pluralismo, una vez que Berlín evaluó el impacto del monismo frente a la validez de los enunciados morales que incorporan a otros hablantes y el cuadro moral resultante para la sociedad pluralista, que Berlin denominará *incompatibilidad de los valores*, lo que le abrirá la posibilidad de concebir a ésta como la filosofía moral del Pluralismo. Para lo que tomaremos su estudio sobre Maquiavelo como punto de partida.

Como es factible imaginar, al ahondamiento conceptual que suponen los tres puntos anteriores, tampoco dejará inalteradas sus orientaciones vitales y profesionales a lo largo de los años cuarenta y cincuenta, con nada más y nada menos que la segunda guerra mundial por medio. Esta peripecia existencial, que incluye sobre todo el periodo de residencia y trabajo en Estados Unidos y las largas estancias y visitas a la Unión Soviética, fue donde Berlin sufrió, protagonizó o él mismo provocó incidentes o debates, casi reyertas, político-intelectuales que merecen ser consideradas en la medida que nos proporcionan las coordenadas para su ubicación intelectual y la suerte que corrían sus ideas allá donde las vertía. Con todo sumado, es decir, con su idea intelectual, antropológica y moral expuesta, junto a como su vida se desarrollaba, podremos llegar, como final de este capítulo, a una mejor comprensión del escenario en el que fue dictado su más conocido ensayo sobre la libertad -“Dos conceptos de libertad”-, a finales de 1958 y aportarle, desde aquí, nuevas perspectivas.

Tras la guerra, para Berlin, como para la mayoría de los intelectuales europeos de los años treinta y cuarenta, las preguntas acerca de por qué se llegó a tales estragos en Europa, se situaban en un acuciante primer plano e iban acompañadas del estupor, la urgencia y la incredulidad propia de quien no acababa de explicarse el origen de aquel disgusto y rechazo por la democracia liberal, o la democracia simplemente. Para él, el presidente de los Estados Unidos, F. D. Roosevelt, fue la única luz que mantuvo viva la democracia liberal en aquellos años y el hecho de que su prestación de servicio de guerra, durante gran parte de la misma,<sup>410</sup> fuera en Estado Unidos, le facilitó la

---

<sup>410</sup> Como muchos otros de sus colegas de Oxford, Berlin también manifestó su voluntad de realizar algún servicio de guerra. No fue fácil conseguirlo, cuando parecía que, a pesar de su disposición, iba a quedarse en Oxford ejerciendo de profesor “**en el verano de 1940, mientras continuaba todavía enseñando filosofía en Oxford, fue preguntado por Mr. Harold Nicholson, entonces Secretario Parlamentario del Ministerio de Información, si me gustaría considerar ir a Moscú como agregado de prensa de la embajada británica: había sido propuesto por Mr. Gladwyn Jebb del Foreign Office, quien era el encargado de estas tareas, pues debido a mi conocimiento del ruso y a mi interés por la cultura rusa, podría ser de utilizad en la embajada en Moscú**” (vid. Nicholas, H. G. *Washington Despatches 1941-45. Weekly Political Reports from the British Embassy. With an Introduction by Isaiah Berlin*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1981. p. vii). Berlin se dirigiría a Moscú vía Estados Unidos, sin embargo, lo que parecía el comienzo de este servicio, se

corroboración directa de la que constituía esta intelección. Al mismo tiempo, mediados los años cuarenta, ha comenzado a comprender la dimensión práctica de sus propios pensamientos. La escasa dimensión práctica, en realidad. Para Berlin, existía un enorme desajuste entre lo que sus certezas epistemológicas le están confirmando al respecto del reconocimiento del mundo externo y la opresiva y reducida, aunque intensísima, operación con la que los sistemas políticos europeos se están conduciendo conceptualmente. La sensación de final de época estaba bien presente, como en la mayoría de los pensadores de posguerra. Así lo expresó en 1952:

“Ellos [se refiere a Rousseau, Helvetius, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maestre, con ocasión de unas *Lectures* preparadas para la BBC en 1952] nacieron en lo que puede ser llamado el amanecer de nuestro propio periodo. No sé cómo describir este periodo –con frecuencia es referido como de la democracia liberal, o de la ascendencia de las clases medias. En cualquier caso, nacieron al comienzo de un periodo del que, quizás, nosotros estemos viviendo en su final”.<sup>411</sup>

Pero Berlin no se preguntará tanto si es o no el final de la época. Lo que indagará es si las ideas que movieron a estos autores que citaba, están, también ellas, llegando a su final como válidas para operar en la situación de posguerra o, por el contrario –y este es su interés- aun cuando siguieran presentes, conducían a una interpretación de la realidad que pudiera no corresponderse con los hechos desnudos. Es decir, que aquellas ideas que un día acertaron a inteligir hechos en generalizaciones coherentes, en ese momento, adolecían de dicha coherencia. Su idea del monismo era ya la apreciación de esta insuficiencia. La de una de las grandes categorías que el pensamiento occidental utilizó para explicar el mundo y organizar la sociedad, y cuya insuficiencia era acorde, para él, con su sentimiento de fin de época.

Pues lo que Berlin entendía que pudiera estar llegando a su final era la época que había asumido el monismo como modelo ideológico predominante, y cuyo ascendente primero sitúa en la doctrina platónica de la identificación de la realidad cognoscible con la intuición eidética y la sucesiva pléyade de pensadores occidentales que no han reparado lo suficiente la imposibilidad lógica de tal paso como *falacia jónica* propiamente dicha. Este esquema se reproducía, también, moralmente, como existencia de valores eternos, válidos para todos los seres humanos, y cuya incapacidad para acceder a ellos se producía por **“carecer de la capacidad, moral, intelectual o material”**<sup>412</sup> del propio

---

convirtió en un viaje truncado que no pasó de la primera escala camino de la URSS, en Washington, donde se le comunicó que sus servicios ya no eran necesarios. A partir de aquí, Berlin comenzó su colaboración con los servicios de información de la embajada británica en la capital estadounidense y en Nueva York, a comienzos de 1941, primeros por unas semanas y, después, durante tres años, hasta 1945. Puede seguirse un relato aséptico de este periodo realizado por el propio Berlin en el libro de Nicholson reseñado. Para una historia más personal y detallada, muy distinta del tono con el que Berlin lo cuenta (Vid. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 137-186).

<sup>411</sup> Berlin, I. *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. p. 2: **“They were all born in what might be called the dawn of our own period. I do not how to describe this period –it is often referred to as that of liberal democracy, or of the ascendancy of the middle class. At any rate, they were born at the beginning of a period which we are perhaps living at the end”**. Traducción nuestra.

<sup>412</sup> Berlin, I. “La decadencia de las ideas utópicas en Occidente”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 61. Que corresponde a Berlin, I. “The Decline of Utopian Ideas in the West”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 45:

individuo, que no conseguía estar a la altura de la realización del plan trazado en la historia, ya fuera esta humana o divina. Convertida ya en la escenificación de la tragedia de saber en qué consistía la visión final y, sin embargo, no poder alcanzarla. Nuestra época es el intento de organización racional de la sociedad más grande nunca habido, justo en esa dirección. De ahí que la concepción de lo que dicha racionalidad significara era la pieza maestra de todo el entramado moderno. Si el monismo tenía que responder a alguna necesidad profunda del ser humano, era que en él subyacía la idea de la existencia de un modelo de vida eterna, en una suerte de homologación de formas de vida humanas con la vida natural, afectando, especialmente, a la idea de cultura como comportamiento, donde se trataba de descubrir y acercar al individuo y la sociedad a unos planes preestablecidos racionalmente, a una suerte de armonía universal preexistente, y cuyos conceptos –y la idea de razón que detrás había– eran iguales a la mayor y mejor autorrealización cultural posible, entendida aquí esta idea de la cultura como la búsqueda y la capacidad de esta racionalidad para la transición, las pautas y normas de organización en la sociedad que aquellos principios monistas ya habían fijado racionalmente.

Berlin creará, tras la guerra, que las ideas monistas habían traspasado todo límite concebible. Todos sus límites. Los había traspasado y los había confundido, chocando frontalmente con las condiciones y las limitaciones epistemológicas, políticas y morales que salvaguardaban la mismísima inteligibilidad del individuo libre. Condiciones que, para él, además, eran indispensables e ineludibles para su propio modelo intelectual concebido como Pluralismo, y cuyas características –hasta donde las expuso– entendía como más genuinas, más representativas, y más ajustada a hechos no tapados por las sucesivas veladuras monistas. Y que sólo de este modo las podíamos entender y reconocer como *plenamente* humanas, es decir e *ipso facto*, *modestamente* y *significativamente* humanas.

La línea de continuidad del monismo a través del pensamiento occidental, que está identificada para Berlin antes de la segunda guerra mundial, necesita a toda costa ser aclarada en la posguerra. A este respecto, el mayor ensayo de la década de los cincuenta es “The Sense of Reality”,<sup>413</sup> donde hallamos la idea de cómo se forjó el monismo intelectual y en qué consiste, por el contrario, la propia posición intelectual berliniana. El ensayo comienza de modo muy sutil, una declaración de estilo propia del olfato berliniano, con su pizca de escepticismo, aludiendo a un *distaste* –malestar, disgusto– que acaba afectando a algún punto crucial de todo el andamiaje de una época, y que algún individuo acaba justo de intuir, o sospechar que existe, o que lo está viviendo en la intensidad de su experiencia interior. Esas situaciones que sólo se producen cuando las percibe o detecta un individuo ya sea que esté en la soledad de su habitación o en medio de la batalla: **“cuando los hombres, como ocasionalmente ocurre, desarrollan un malestar**

---

**“One is the view of those who believe that there exist eternal values, binding on all men, and that the reason why men have not, as yet, all recognized or realized them is a lack of the capacity moral, intellectual or material, needed to compass this end”.**

<sup>413</sup> Berlin, I. “El sentido de la realidad”. En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. pp. 25-76. Que corresponde a Berlin, I. “The Sense of Reality”. En, Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. pp. 1-39. Originalmente fue titulado “Realism in History” y dictado el 9 de octubre de 1953 en el Smith College. Northampton, Massachusetts, en la primera de las Elizabeth Cutter Morrow Lecture.

por la época en la que viven”,<sup>414</sup> y que, para detectarlo con profundidad, hay que vivir o revivir, real o imaginativamente la época en cuestión. Comprender, como Berlin decía, que estábamos ante *seres humanos de genio*, que detectan las diferencias, las grietas de los sistemas y los modelos conceptuales conforme a los que vivimos. Paulatinamente, desde la posguerra y según avanzaba la década de los años cincuenta, Berlin ubica la libertad como el parangón de lo humano, de la dimensión de lo que, sin caer en el absurdo, se puede denominar lo reconocible como humano. Y será esta especie de *cuanto más o cuanto menos libre eres* la que concentrará el núcleo de la antropología cultural del Pluralismo berliniano, cifrada, primero en su conexión intelectual y, después, en la existencia de posibilidades reales para vivir conforme a los valores de cada uno elige, lo cual implica de suyo y obligatoriamente, so pena de incoherencia, asumir que otros seres humanos están haciendo, precisamente, lo mismo. Es aquí donde Herzen fue un ejemplo sin igual para nuestro autor y una *rara avis* de tal calibre en el siglo XIX, que será uno de sus héroes de por vida.

Y por último, para cerrar esta introducción al capítulo, Berlin obtuvo en su interpretación de Maquiavelo una crítica a casi *toda* la tradición del pensamiento occidental. Alguien que rechazaba, *in pectore*, *todo* el modelo de valores cristiano-occidental. A través del florentino, se retrotrajo hasta Grecia y Roma para buscar, por expresarlo así, *la espalda al monismo* y llegar hasta sus orígenes en términos filosóficos. A Maquiavelo, Berlin le dedicó uno de sus máximos elogios, dijo que estuvo *a la altura de su tiempo*:

"La idea que esto sembró en mi mente fue que comprendí, y fue una especie de conmoción, que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí. Esto socavó mi supuesto anterior [mis primeras creencias], basado en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre fines verdaderos, entre respuestas verdaderas a los problemas básicos de la vida".<sup>415</sup>

Maquiavelo facilitó a Berlin un escenario histórico donde ubicar su intelección antropológica, donde situar en el tiempo al ser humano que estaba tomando forma en su propia idea. Maquiavelo, según Berlin, acertó a percibir una clase de malestar que identificó con la existencia de, al menos, dos sistemas de valores operando en una misma sociedad y cuya aplicación resultaba incompatible uno con otro. De ahí, extrajo conclusiones muy distintas a las de Maquiavelo. Los de posguerra serán años de tal intensidad en el allegarse a esta luz que converge en el pensamiento berliniano –sentido de realidad, libertad e incompatibilidad–, que relampagueaba en el incipiente, por llamarlo significativamente así, *Pluralismo de última página*. Nada de agónico o doliente, problemático, sí, y escasamente desarrollado, pero consciente y asido a la arquitectura

---

<sup>414</sup> Ibídem. p. 1: "When men, as occasionally happens, develop a distaste for the age in what they live". Traducción nuestra.

<sup>415</sup> Berlin, I. "La persecución del ideal". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. pp. 27-28. Que corresponde a Berlin, I. "The Pursuit of the Ideal". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 8: "The idea that this planted in my mind was the realization, which came as something of a shock, that not all the supreme values pursued by mankind now and in the past were necessarily compatible with one another. It undermined my earlier assumption, based on the *philosophia perennis*, that there could be not conflict between true ends, true answers to the central problems of life". Traducción nuestra.



del problema de la época, y que aparece por primera vez en 1949, en la última página de “Las ideas políticas en el siglo XX”; en 1953, en las dos últimas páginas de “La originalidad de Maquiavelo” (primera versión); y en 1958, en el final de “Dos conceptos sobre la Libertad”. Es decir, cuando sería de esperar una construcción berliniana más sólida al respecto, terminaban los textos. Analizaremos porqué en los capítulos sucesivos. Ahora, el hecho de que fuera posible reconstruir la inteligibilidad del individuo libre para nuestra época –epistemológica, individual y moralmente- apelará entonces a estas tres categorías: sentido de realidad, libertad e incompatibilidad de los valores. En esta triple reconstrucción de la razón consciente individual, se forjará conceptualmente el Pluralismo berliniano.

### 3.1. EL *SENSE OF REALITY*: LAS ‘GENERALIZACIONES DE LO QUE PASA’.<sup>416</sup>

El empirismo intelectual de Berlin le llevó, en 1937, a afirmar que no es posible la *intelección* de un mundo distinto al que estamos viviendo, en alusión al *otro* mundo imposible que el positivismo –y después el monismo- perseguía o había perseguido desde hacía siglos. En efecto, en otro mundo, pensamiento y lenguaje se verían abocados al absurdo propio de la descripción de un mundo donde no fuera posible obtener ninguna uniformidad, ningún encadenamiento de razonamientos, ninguna descripción válida en tanto valoración intrínseca. Nada de lo que entendemos que fundamenta nuestra percepción del mundo *significativamente*. Por ello, aquella intelección no está necesitada de la demostración aplicable al conocimiento inductivo o deductivo, debido a que asumimos su existencia en virtud de otro tipo de demostración muy distinta, esto es, la del sinsentido o absurdo que nos produciría su ausencia. Y que, además, es siempre individual, pues para obtenerla, Berlin ya dijo que habremos de vérnoslas con particulares, con el ejercicio de nuestras facultades intelectuales, personales, circunstanciales, con nuestra propia suerte o mala fortuna, nuestra experiencia, nuestra vida. Esta fue la inteligibilidad que Berlin, en su ensayo dictado en 1953, “The Sense of Reality” explicó detenidamente.

Lo que distingue a este tipo de conocimiento es que *no son reflexiones acerca de lo que pensamos, de lo que nos pasa, sino que son las categorías con las que pensamos acerca de lo que nos pasa*. Esto es lo que convierte en única y genuina a esta experiencia:

“Nada puede compararse con la experiencia de ser consciente de las características de los más íntimos instrumentos con los que uno piensa y

---

<sup>416</sup> Berlin, I. *Freedom and its Betrayal: six enemies of Human Liberty*. Chatto & Windus. London, 2002. p. 87: “because he [Hegel] thinks of laws not in the way in which science and even common sense tend to think of them, namely as generalizations of what happens”.

siente –no de los problemas a los que uno busca soluciones, ni las soluciones, sino de sus más íntimos términos, las más profundamente entreveradas *categorías con las que*, y no *acerca de las que*, uno piensa; las vías por las que la experiencia nos ocurre; no de la naturaleza de esas experiencias, por muy notable, incluso instructivo que un análisis de estas pueda ser”.<sup>417</sup>

Nada puede compararse, es decir, ninguna otra experiencia o conocimiento inductivo o deductivo de la realidad, produce esta clase de conocimiento. Berlin insiste una y otra vez en la caracterización del momento y las condiciones en las que estas categorías se obtienen, en cómo trabaja este tipo de conocimiento:

“Demasiados factores participan en el proceso; son demasiado evanescentes, sus vínculos son a menudo demasiado sutiles e invisibles; la idea de que puedan ser objeto de una técnica y enseñarse a los demás sistemáticamente es claramente absurda y, sin embargo, forman parte de nuestras experiencias más corrientes. Entran en la gran mayoría de nuestros juicios. Opiniones y predicciones de sentido común sobre las conductas de los demás, son aquello de lo que vivimos, nuestros métodos más profundamente arraigados, nuestros hábitos de pensamiento y sentimiento, que cambian y nos damos cuenta, que varían en los demás y podemos no notarlo conscientemente, aunque podamos reaccionar a ello de un modo semiinconsciente. La investigación de tales presunciones –lo que configura la perspectiva singular de una época o una persona- precisa, sencillamente, de mucha más afinidad, interés e imaginación, así como experiencia de la vida, que las más disciplinadas y abstractas actividades de los científicos naturales”.<sup>418</sup>

Esta era la descripción del cuadro de factores que permitían afirmar que estamos comprendiendo la realidad y, al mismo tiempo, *que lo hacemos con el suficiente sentido de la propia operación como para que podamos distinguir cuando se nos plantea una disparatada o absurda o inconcebible justificación de un hecho: Esto es, de lejos, “en lo que, principalmente, consiste comprender a los seres humanos”*.<sup>419</sup> No hay aquí ninguna

---

<sup>417</sup> Berlin, I. “El sentido de la realidad”. En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. p. 48. Que corresponde a Berlin, I. “The Sense of Reality”. En, Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. p. 17: “Nothing can compare with the experience of being aware of the characteristics of the most intimate instruments with which one thinks and feels –not of the problems to which one seeks solutions, nor of the solutions, but of the innermost terms, the most deeply ingrained *categories with which, and not about which, one thinks*, of kinds of ways in which one’s experience occur; not of the nature of the experience themselves, however remarkable, however instructive an analysis of these last may be”. Realizamos nuestra propia traducción de todo el texto al no aparecer la expresión “*be aware*” en la edición en castellano citada, fundamental en la referencia berliniana a la autoconciencia –*self-awareness*– e, igualmente, al desdibujarse la nitidez de la distinción que enfatizamos en cursiva, ambas claramente señaladas en el texto original y claves en la comprensión berliniana del texto.

<sup>418</sup> Ibídem. pp. 51-52. [p. 20: “Too many factors enter into the process; they are too evanescent, their links are often too subtle and invisible; the notion that they could made the subject of a technique and taught the other systematically is plainly absurd, and yet they are among the most familiar experiences we have. They enter into the vast majority of our common-sense judgements and opinion and predictions of the behaviour of others, they are what we live by, our most ingrained methods, our habits of thought and feeling, they change and we hardly notice it, they change in others and we may not consciously notice that, but may react to it in a half conscious fashion. The investigations of such presuppositions –of what makes unique outlook of an age or of a person- plainly needs far more sympathy, interest and imagination, as well as experience of life, than the more abstract disciplined activities of natural sciences”].

<sup>419</sup> Ibídem. p. 56. [p. 24: “This is what understanding human beings largely consists in”].

metafísica a la que adherirse, ningún abismo profundo en la insondable naturaleza humana, ningún ignoto misticismo, tampoco relativismo alguno, cero monismos. Este es el *sense of reality* que Berlin identifica como categoría filosófica, con valor *objetivo*, pues sin ella, literalmente, no sabríamos de qué estamos hablando o cómo calificar esa percepción que entra por nuestros sentidos. Esta era ya la normalización plena de la proposición general que encontró verdadera y cuya contradictoria no era inteligible. Y lo califica de conocimiento único. Propio, con sus propias normas de validación y refutación. No hay sustituto para él: **“no hay sustituto para el *sense of reality*”**.<sup>420</sup> Es único. Sin él, no podríamos siquiera seguir llamándonos a nosotros mismos humanos. Responde a la característica de que es el único tipo de conocimiento que nos permite acceder a esta comprensión: **“lo que nos capacita para detectar las verdaderas relaciones de personas y cosas es el conocimiento directo de lo particular, mientras toda teoría trata con atributos y entidades idealizadas –con lo general”**.<sup>421</sup> Y que Berlin caracterizó como creencia racional objetivamente válida bajo las propias premisas de la prueba y refutación que este conocimiento tiene, como coherente *generalización de los hechos, de lo que pasa*. ¿Qué significa para Berlin pensar así, qué cualidad, qué capacidad, es la que quiere describir en el individuo consciente de las categorías con las que está viviendo y actuando? Nótese la austiniana expresión del *self-adjustment*:

“Lo que estoy intentando describir es, en pocas palabras, ese auto-ajuste sensible que no puede ser medido, ni pesado o completamente descrito del todo –esa capacidad denominada entendimiento imaginativo, genio en su dimensión más elevada– que despliegan por igual los historiadores, novelistas, dramaturgos y personas corriente dotadas de una comprensión de la vida (denominada, en su grado normal, sentido común)”.<sup>422</sup>

En este párrafo se condensa el fogonazo donde Berlin describe la auto-conciencia resultado de los propios actos humanos como comprensión de la vida, antes que conocimiento de la vida, como genuino modo de operar intelectivamente con nuestra época y otras épocas. Si se pretendiera hacer por la vía de otros tipos de conocimiento una recreación del pasado que, al cabo, subsumiera este conocimiento en algún otro –

<sup>420</sup> Ibídem. p. 71. [p. 35: **“There is no substitute for a sense of reality”**]. Utilizamos nuestra traducción de este párrafo decisivo en el pensamiento berliniano al mantener la literalidad de la expresión *sustituto* que se encuentra en el original y, no *sucedáneo*, como aparece en el texto de la edición en castellano citada. La expresión *sucedáneo*, todavía pudiera dar a entender que, aun cuando no responda al contenido original del *sense of reality*, pudiera ser válido en algún otro sentido.

<sup>421</sup> Ibídem. p. 71. [p. 35: **“Which enables us to detect the relationship of actual things and persons is acquaintance with particulars, while all theory deals with attributes and idealised entities –with the general”**]. Utilizamos nuestra traducción al perderse por completo, en la edición en castellano citada, la referencia epistemológica y disciplinar de la expresión *acquaintance with particulars*, traducida como *conocimiento de individuos* en la edición en castellano. Del mismo modo, la expresión *actual*, pudiendo ser, justamente traducida, como se hace en la edición en castellano, como *real*, entendemos que se ajusta mejor a la intención original berliniana traducirla como *verdadero*.

<sup>422</sup> Ibídem. p. 58. [p. 25: **“What I am attempting to describe is, in short, that sensitive self-adjustment to what cannot be measured or weighed or fully described at all –that capacity called imaginative insight, at its highest point of genius– which historians and novelist and dramatist and ordinary persons endowed with understanding of life (at its normal level called common sense) alike display”**]. Traducimos la expresión *self-adjustment* como *auto-ajuste*, en vez de la utilizada en la edición en castellano –*adaptación*–, para conservar la referencia austiniana como origen conceptual de la expresión, tan relevante a Berlin. Del mismo modo, traducimos la expresión *insight* como entendimiento, en vez de *perspicacia*, como la edición en castellano hace, al considerar que, en este contexto, se vincula más nitidamente con el estatus de conocimiento único que se le otorga a este entendimiento por parte de Berlin.

como el positivismo intentó y como subyacería al debate de la historia como ciencia que recrudesció en los años sesenta o como pudiera resultar ahora en el substrato tecnocientífico en el que vivimos-, no podría asumir la propia condición de la particularidad individual ni la idea de naturaleza humana en la que descansa. Para Berlin, no hay ciencia, ya sea natural o social, capaz de dar razón de todo este entramado humano, él llama a esto *“lo obvio”*,<sup>423</sup> lo que estas otras ciencias dejan fuera de su investigación y, al hecho de querer descifrarlo u orillararlo o pensar que, en principio, se pudiera conseguir, como intentó el positivismo o el incipiente behaviorismo o funcionalismo de posguerra, si no ahora, sí en el futuro, *lo absurdo*. *Lo obvio y lo absurdo* de que lo obvio no se reconozca como conocimiento válido y se le exigieran los requisitos de otros tipos de conocimiento como fuente de su objetividad. La conclusión de 1937, siempre presente, ahora en 1953:

“El acto de observación o pensamiento más primitivo requiere ciertos hábitos determinados, todo un marco general de cosas, ideas, personas, ideas, creencias y actitudes que deben darse por supuestas, presunciones no criticadas, creencias no analizadas. Nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que pensemos, están impregnados, en sí mismos, de esas actitudes básicas. No podemos, ni siquiera en principio, enumerar todo lo que sabemos y creemos (...) no hay ningún punto de Arquímedes fuera de nosotros en el que podamos sostenernos para recopilar nuestro puntos de vista (...) la suposición misma es un absurdo auto-evidente”.<sup>424</sup>

Berlin estaba ya radicado en el mismo centro de la comprensión de las características de nuestra capacidad valorativa, o mejor dicho, evaluativa. Dieciséis años después de “Knowledge and Foreknowledge”, su interés no era ya la comparación con otros tipos de conocimiento, aun cuando la seguía exponiendo repetidamente a la vista de que seguía existiendo la necesidad de hacerlo. Pero, al operar intelectivamente así, lo que intentaba esclarecer eran las diferencias entre *modelos de creencias racionales válidas*. En efecto, al tratar de teorías sobre visiones o modelos humanos, las preguntas evaluativas acerca de ellos referían a la génesis de estos modelos y su advenimiento en la sociedad. Él refería a *“la validez y la certeza”*,<sup>425</sup> al vínculo y *transporte* de la reflexión a la libertad o, como Austin dijo, así como *verdad* no era el nombre de una característica de las aserciones, así *libertad* no era el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en la que se evalúan las acciones. En la construcción berliniana, la evaluación, el juicio de valor, es parte constitutiva, sin que haya sustituto posible tampoco para éste acto. Esto es lo que le permite decir que, cuando mira, cuando

<sup>423</sup> Ibídem. p. 45. [p. 15: “What is left out of such investigation is what is too obvious to need mentioning”].

<sup>424</sup> Ibídem. 46. [pp. 15-16: “The most primitive act of observation or thought requires some fixed habits, a whole framework of things, ideas, persons, beliefs, attitudes to be taken for granted, uncriticised assumptions, unanalysed beliefs. Our language, or whatever symbolism we think with, is itself impregnated by these basic attitudes. We cannot, even in principle, enumerate all that we know and believe (...) there is no Archimedean point outside ourselves where we can stand in order to take up our critical viewpoint (...) the supposition is a self-evident absurdity”]. Traducimos la expresión *think with* como *pensemos*, y no como *procedamos*, según la edición citada en castellano, al hacer venir a menos esta traducción el estatus de pensamiento o conocimiento que tiene en Berlin el *sense of reality*.

<sup>425</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 256. Que corresponde con Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, Isaiah: *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 156: “But that of validity and truth”.

analiza los conceptos y categorías de otros individuos y el conjunto de las capacidades con las que intentan orientarse, lo que comprende es algo **“que le lleva a una imagen del hombre como ser libre”**.<sup>426</sup> Esta *imagen* es la insoslayable e implícita catalización que tiene tras de sí algo ordinario, empírico, común, que no responde a ninguna aberración en el individuo y que no le deja inerte ante la realidad. Como se muestra, la conexión con la libertad fue hecha en lo más profundo del meollo epistemológico, donde garantizaba evaluativamente la inteligibilidad de lo humano tal cual, lo que produce y se produce cuando reflexionamos acerca de las categorías con las que pensamos como la clase de reflexión que cabe atribuir al individuo cuando éste cuenta solo con su propia y empírica capacidad auto-consciente o intelectual. Berlin procederá a vincular la libertad con la actividad que lo produce en tanto que conocimiento comprensivo, es decir, con la filosofía:

“[en filosofía] La ausencia de libertad es, literalmente, fatal. Los seres humanos con propensos a preguntarse a sí mismos –sobre cómo está hecho el mundo y sobre cómo deberían conducir sus vidas, sobre qué constituye la verdad y cómo sus pensamientos se relacionan con el mundo real, sobre los fundamentos de las artes y las ciencias, sobre los conceptos y categorías conforme a los que ellos piensan y hablan”.<sup>427</sup>

La filosofía, sin libertad, no podría operar en la sociedad el *sense of reality* que consistía en la capacidad de entender las diferencias singulares y poder explicarlas satisfactoriamente conforme a los hechos ya con proposiciones generales. Esta forma de intelección sólo residía en **“las personas individuales y en sus relaciones”**.<sup>428</sup> Llegando al colofón que Berlin deseaba enfatizar, especialmente en la posguerra, la apertura al Pluralismo:

"De esto se sigue que la única sociedad en que la filosofía política en su sentido tradicional, es decir, el de investigación que se ocupe no sólo de la elucidación de conceptos, sino del examen crítico de las presuposiciones y supuestos, y de la discusión del orden de las prioridades y de los fines últimos, será aquella en la que no exista aceptación total de un solo fin".<sup>429</sup>

---

<sup>426</sup> Berlin, I. “El sentido de la realidad”. En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. p. 76. Que corresponde a Berlin, I. “The Sense of Reality”. En, Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. p. 39: **“Which leads to a picture of men as free”**.

<sup>427</sup> Berlin, I. “Filosofía y represión gubernamental”. En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. pp. 122-123. Que corresponde a Berlin, I. “Philosophy and government repression”. En, Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. p. 73: **“There absence of freedom is literally fatal. Human beings are liable to ask themselves questions –about how the world is made and about how they should lead their lives, about what constitutes truth and how their thoughts relate the real world, about the foundations of the arts and the sciences, about the concepts and categories in terms of which they think and speak”**.

<sup>428</sup> Berlin, I. “El erizo y el zorro”. En, Berlin, I. *Pensadores Rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 117. Que corresponde a Berlin, I. “The Hedgefox and the Fox”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1878. p. 50: **“A reality which resides in individual persons and their relationships alone”**.

<sup>429</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. pp. 246-247. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 149-150: **“It follows that the only society in which political philosophy in its traditional sense, that is, an inquiry concerned not solely with elucidation of concepts, but with the critical**

Como se aprecia con nitidez, Berlin exponía con total normalidad y al final de su cadena de razonamientos, que si su argumento epistemológico era cierto, a la intelección le correspondía la elección y a la elección el reconocimiento –y su defensa- de que su creación corresponde a las personas –no a los estados, o los partidos, o las ideologías nacionalistas o totalitarias- y que esto produce y requiere una sociedad no monista, donde los valores conforme a los cuales un individuo vive, pudieran resultar compatibles o incompatibles con los de otras personas. Con lo cual se abría la necesidad de vivir en una sociedad que propiciara o permitiera acuerdos o desacuerdos, siendo esta necesidad, igualmente, intrínseca a la intelección del individuo libre.

Berlin insistirá también en que la existencia y validez de este conocimiento, que nos proporciona categorías estables o cuasi-estables con las cuales vivir, no son las generalizaciones que las ciencias sociales pudieran sostener acerca de cualquier comportamiento: **“no son las cosas de la experiencia sino los modos como se les ve, las categorías permanentes o semi permanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica la experiencia”**.<sup>430</sup> Todavía, más de cuarenta años después de “The Sense of Reality”, reaparece el *viejo* Kant. La cita es larga, pero clarificadora al máximo sobre lo que Berlin comprendió en 1937, expuso de nuevo en 1953 y, ahora, otra vez, en 1995, dos años antes de su fallecimiento:

“El punto acerca de la categorías necesarias es que son cosas que no cuestiono, que tomamos por garantizadas –todos los hombres lo hacen- que hay en el universo materia que no son nubes, que hay un pasado y un presente, que el tiempo pasa...Pero hay cosas que no son tan firmes, como lo bueno y lo malo, lo incorrecto o lo correcto. Aquí hay cierto grado de flexibilidad. Algunas categorías son rígidas, algunas son un poco más elásticas (...) [¿cuasi-Kantianas?] Si quieres llamarlas así, sí, porque también Kant creía que no conocemos nada más allá de la experiencia empírica: no conocemos el mundo del noúmeno. O mejor, él creía que conocemos ciertas cosas –Dios, la libertad y la inmortalidad. Aparte de esto (que yo no acepto), y aparte de su tipo especial de conocimiento, sí, podría decir que son kantianas en el sentido que son categorías por las cuales pensamos. *Pero pueden cambiar*, en cuyo caso podríamos ser arrojados al caos, no sabríamos qué hacer. Ciertas cosas están dadas: las aceptamos porque no las podemos cambiar o controlar. Pero este ‘no las podemos cambiar o controlar’ es una proposición empírica. Puedes llamarlas necesarias si quieres, pero no son lógicamente necesarias. Vuelvo a Hume: el mundo es como es y hay ciertas categorías que son firmes y en término de las cuales pensamos. Pensamos en términos de bueno y malo, pensamos en términos de verdad o falsedad. Puedes imaginar un mundo en el que las personas no piensen en términos de bueno y malo, pero no es nuestro mundo. No sabrías que significan [los

---

examination of presuppositions and assumptions, and the questioning of the order of priorities and ultimate ends, is possible, is a society in which there is no total acceptance of any single end”.

<sup>430</sup>Berlin, I. “El objeto de la filosofía”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 39. Que corresponde a Berlin, I. “The Purpose of Philosophy”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 9: “Its subject-matter is to a large degree not the items of experience, but the ways in which they are viewed, the permanent or semi-permanent categories in term of which experience is conceived and classified”.

términos en boca de esas personas], no serías capaz de entenderlas –pero sí puedes concebir un mundo así (...) Kant está equivocado. Creía que la causalidad es algo en cuyos términos interpretamos el mundo. Pero éstos pueden cambiar”.<sup>431</sup>

Era este *pero pueden cambiar* quien determina el modo de refutar estas teorías o modelos, que no es, tampoco, igual a como lo harían otros tipos de conocimiento:

"[estos modelos] No se establecen ni desacreditan de manera tan tajante; pues tiene que ver con -en verdad, deben su existencia a- problemas que no pueden zanjarse de esta manera [se refiere a la verificación]. No tienen que ver con hechos específicos, sino con maneras de entenderlos; no están constituidas por proposiciones de primer orden en lo concerniente al mundo. Son aseveraciones de segundo orden, o de orden superior, acerca de clases enteras de descripciones del mundo y de las actividades del hombre en el mismo, o de respuestas a la realidad; y éstas, a su vez, están determinadas por modelos, redes de categorías, descriptivas, valorativas y de híbridos de las dos, en las que las dos funciones no pueden discernirse ni aun en el pensamiento; categorías que, aun cuando no sean eternas ni universales, son mucho más estables y están más ampliamente difundidas que las de las ciencias naturales; son, en verdad, lo suficientemente continuas para constituir un mundo común que compartimos con los pensadores medievales y clásicos".<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygułska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 228-229: **"The point about necessary categories is that they are things which don't question, which we take for granted –all men do- that there are lumps in the universe which are not clouds, that there is a past and present, that time passes...But there are things that are not quite so firm, like good and bad, wrong and right. Here there are certain degree of flexibility. Some categories are rigid and some are a little bit more elastic (...) If you like to call it that, yes, because Kant also believed that we know nothing beyond empirical experience: we don't know the noumenal world. Or rather, he does think we know some things –God, freedom, immortality. Apart from that (which I don't accept), and apart from his special kind of knowledge, yes, I would say it's Kantian, in the sense that these are the categories by which we think. But they could change, in which case we'd be thrown into chaos, we wouldn't know what to do. Certain things are given: we accept them because we can't help it. But the 'can't help it' is an empirical proposition. You can tell them necessary if you like, but they are not logically necessary. I go back to Hume: the world is as it is, and there are certain firm categories in terms of which we think. We think in terms of good and bad, we think in terms of true and false. You could imagine a world in which people did not think in terms of good and bad, but it's not our world. You wouldn't know what they meant, you wouldn't be able to understand them –but you could try to conceive of such a world (...) Kant is wrong. Kant believes that causality is something in terms of which we interpret the world. But it could change"**. Traducción nuestra. Cursiva nuestra.

<sup>432</sup> Berlin, I. "¿Existe aún la teoría política?". En, Berlin, Isaiah: *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. p. 275. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. Que corresponde con Berlin, Isaiah: "Does Political Theory Still Exist?". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. p. 169. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980: **"But philosophical doctrines are not established or discredited in its final fashion; for they are concerned with -indeed they owe their existence to -problems that cannot be settled in these days. They are not concerned with specific facts, but with ways of looking at them; they do not consist of first-order propositions concerning the world. They are second or higher-order statements about whole classes of descriptions of, or responses to, the world and man's activities in it; and these are in turn determined by models, networks of categories, descriptive, evaluative, and hybrids compounded of the two, in which the two functions cannot be disentangled even in thought -categories which, if not eternal and universal, are far more stable and widespread than those of the sciences ; sufficiently continuous, indeed, to constitute a common world which we share with medieval and classical thinkers"**.

Si esto es así, es decir, si el descrédito y la refutación de estos modelos se producen a lo largo del tiempo, sería normal que convivieran varios de ellos en una misma sociedad *al mismo tiempo*, y que estos modelos, o alguno de ellos, o alguna parte de ellos, fueran incompatibles con algún otro.

Recordemos que Austin sostenía que la adquisición de conceptos no podía remitirse a una pregunta acerca del *origen* de los conceptos y, menos aún, a una explicación unívoca de esta clase de preguntas. Que a los pensadores que batallaban con la inducción y la deducción para descubrir la procedencia de los conceptos –la reducción lógica-, había que responderles que mejor se dirigieran a la comprensión de las ideas con las que pensamos las ideas de nuestros conceptos acerca de la realidad, y hacerlo sin salirse del jardín del mundo. Berlin y Austin creían que la carga de la prueba la debían aportar los que querían ajustar la realidad a una sola dimensión. Este era ya el Austin de *Sentido y Percepción*, el de las investigaciones que estaba llevando a cabo en estos mismos años cincuenta. *Sense of reality* fue la expresión berliniana como *dimension-word*, o como también dijimos, la expresión austiniana como *adjuster-word*. Lo que entonces ya era evidente para Austin y Berlin –la relación posible entre enunciados o palabras valorativas y descriptivas- era que los juicios de valor tenían como misión, precisamente, lo que Berlin atribuía a la propia consideración intelectual, sin cuyos términos valorativos no había modo de ajustar el significado y, sin esto, la misma posibilidad de aplicación de los términos descriptivos, literalmente, desaparecía. “El sentido de realidad” fue, también, el ensayo en donde explicaba qué sucedía cuando cambiaban esas categorías con las que inteligimos la realidad, cómo se comprendía y cómo se manifestaba ese cambio y, paulatinamente, se presentaba otro modelo ante nosotros. Anticipado, *normalmente* por el historiador, el autor, el artista o el político, normalmente, cuando perciben malestar o disgusto, cuando se atisba que algo no encaja en el modelo o los modelos predominantes. Toda esta percepción intelectual individual y berliniana, fue la que recorrió por entero la disertación sobre “El sentido de realidad” aquel 9 de octubre de 1953 en el Smith College de Northampton, Massachussets. Sólo cuando Berlin tenía ya desplegado el más fino radar de la sensibilidad ante lo individual y la época en la que estaba viviendo, pudo articular un texto tan señero en su propia trayectoria. Pero no sólo era este su contenido, también había en el ensayo una pregunta acerca de qué sucede cuando estos cambios o ideas nuevas se manifiestan en la sociedad, cómo se trata a estos pensadores, es decir, qué clase de espacio existe en una sociedad dada para que esta reflexión pueda tener lugar y, luego, asentarse o perderse fatalmente para luego surgir de nuevo posiblemente con consecuencias terribles e inesperadas. Berlin, transmitía, en carta privada, que el ensayo surge de una larga reflexión sobre Tolstoi. Habiendo publicado, en 1951, su libro sobre el autor ruso –*El erizo y el zorro*- dice: **“soy casi un discípulo de Tolstoi en todo lo que concierne a la historia y estoy meditando un ensayo por separado que me propongo exponer en forma de Lecturas en el Smith College”**.<sup>433</sup> Berlin disfrutaba especialmente con las largas digresiones sobre la Historia que el escritor insertaba en sus obras. La idea de seres humanos a los que le suceden en su vida acontecimientos que no pueden evitar con sus decisiones, el objeto de la Historia, la imposibilidad de abarcar con palabras la vida, de la

---

<sup>433</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 379. Carta a Lincoln Schuster, 13 de junio 1953: **“I am almost a disciple of Tolstoy, as far as history is concerned and am meditating a separate essay which I propose to deliver in the form of a lecture at Smith College”**. Traducción nuestra.



cual, por ejemplo, la segunda parte de *Guerra y Paz* era un ejemplo sobresaliente.<sup>434</sup> Cómo Tolstoi oscilaba, como un libro abierto para él por la honestidad de sus dudas, entre las certezas empíricas múltiples y la necesidad humana de reconducirlas hacia algún monismo. Pero su objetivo de fondo era demostrar que la idea de que existen factores inalterables o inmanejables en la vida de los individuos era falsa y que la confusión, una vez más, provenía de no reconocer la fuente de la agencia humana, su inteligibilidad y la clase de objetividad que le era propia y la distinguía de la ciencia – aunque compartían base empírica- y, por supuesto, de todo tipo de metafísica oscura o infundada. Berlin también observaba como en el mundo anglosajón esta reflexión estaba mayormente ausente, **“ningún escritor inglés o americano me parece haber sido particularmente iluminador en esta materia”**.<sup>435</sup> En el comienzo de “El sentido de realidad”, tras seis páginas explicando la respuesta que las distintas concepciones filosófico-históricas han dado al malestar o disgusto del individuo con el que se inicia el texto, Berlin decide jugar con esas respuestas: ¿Por qué nos cuesta tanto describir este malestar, por qué sentimos que, cuando lo detectamos, su clave se nos escapa? Es decir, Berlin decide jugar con aquello que él mismo ya puede responder sobradamente.

La estrategia berliniana fue la misma que la crítica al positivismo, esto es, poner en evidencia cómo las explicaciones que, históricamente, se han ofrecido a los problemas humanos, con frecuencia, eliminan una buena parte, si no toda, de la posibilidad de ser comprendidas de acuerdo a su modelo intelectual. Que, además y para más inri, es eliminado y rechazado como anacronismo, como falta de comprensión de la verdadera dimensión del conocimiento histórico por parte de un individuo que no comprende su lugar en el tiempo, como un defecto de la teoría. Cómo es posible, se preguntará Berlin, que esta clase de explicación -que él mismo persigue-, no encuentre sitio. Entonces, reconoce que cuando esta clase de juicios se emite por un individuo, es fácil que sea tachado de **“escapismo, nostálgico, anticuarismo romántico”**<sup>436</sup> y un sin fin de adjetivos similares consistentes en:

- Que el malestar –*distaste*- es propio de alguien que no sabe que es un retrógrado, un atrasado, que crea obstáculos gratuitos al progreso y al futuro.
- Que va en contra de los hechos.
- Porque lo que sucede está regido por causas imposibles de controlar por los hombres.
- Porque aunque las instituciones humanas tiene su origen en parte en la propia labor humana, pero también en parte en razones semi-conscientes y en parte en causas desconocidas.<sup>437</sup>

Y cuyo corolario o efecto final es que se inhabilita la perspectiva individual para la comprensión de la Historia, que queda desautorizada desde su mismo intento y se acusa a quien lo practica de no comprender las verdaderas coordenadas de su tiempo. Esas

<sup>434</sup> Tolstoi, L. *Guerra y Paz*. Ed. Del Taller de Mario Muchnik. Barcelona, 2003. pp. 1707-1761.

<sup>435</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 452. Carta a Morton White, 4 de octubre de 1954: **“No English and no American writer seems to me to have been particularly illuminating on this subject”**.

<sup>436</sup> Berlin, I. “El sentido de la realidad”. En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. p. 27. Que corresponde a Berlin, I. “The Sense of Reality”. En, Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. p. 1: **“We tend to accuse them of nostalgic ‘escapism’, romantic antiquarianism”**.

<sup>437</sup> Ibídem. pp. 27-29. [pp. 1-3].

que en los siglos XVIII y XIX, señalaban que **“emerge la imagen de un universo cuyo comportamiento es, en principio, calculable en gran medida”**.<sup>438</sup> Y a pesar de ello, en estos siglos, con todo, en esta idea se reconocía aún la figura humana, la idea de individuo seguía estando presente. Enfermo o incapaz de reconocer la realidad, debiendo ser convenientemente reconducido al verdadero modelo que rige el comportamiento del mundo; pero al menos ahí estaba y así era reconocido. Sin embargo, el siglo XX, la primera parte del siglo XX en su conjunto, supuso la voladura definitiva de este que sería, por expresarlo así, el último reconocimiento del individuo libre en nuestra época. El siglo XX estaba desvelando una de las nuevas características de nuestro tiempo: la facilidad con la que modelaba ideas capaces de alterar la vida de sociedades enteras. Ideas acerca de la marcha inexorable de la historia, del avance de la civilización, de la fiesta de la razón, del imperio, de la nación, de alguna clase de dogmatismo influyendo en sociedades casi al completo. Esta genuina novedad del siglo XX, resultaría impensable para las concepciones románticas o ilustradas del siglo XVII y XIX. Berlin ahondará en este inédito comportamiento humano del siglo XX, de por qué, **“los seres humanos y sus instituciones resultaban ser muchos más maleables, mucho menos resistentes, las leyes resultaban ser mucho más flexibles de lo que los primeros doctrinarios nos habían enseñado a creer”**,<sup>439</sup> generando su propia explicación hasta obtener una imagen creíble de estos hechos. Lenin, Hitler, Stalin, Mussolini, habían comprendido, como individuos, y más por sus actos que por sus ideas, la maleabilidad de los seres humanos. La paradoja era del siguiente tipo: fuerzas irresistibles incapaces de ser comprendidas, colapsaron la confianza en el desarrollo humano, individuos investidos con el suficiente poder han sido, precisamente, los responsables de ese colapso. Los argumentos explicativos hacen uso de los términos individuales como anomalías, y sólo como anomalías, para, precisamente, usarlos en contra del argumento individual. Berlin se sorprendía de lo pasmosamente fácil que había sido para las instituciones colapsar ante individuos con la suficiente determinación y arrojo, es decir, con individuos que armaron un modelo extraordinariamente eficaz bajo el monismo ideológico más agudo posible:

“Las técnicas de la civilización moderna, lejos de protegernos contra recaídas en el pasado o incursiones violentas en direcciones impredecibles, han resultado ser las armas más efectivas en manos de aquellos que desean cambiar a los seres humanos jugando con los impulsos irracionales y desafiando el marco de la vida civilizada según un arbitrario modelo de su cosecha. La cuestión consistió en ver dónde estaban dispuestos a detenerse los revolucionarios -una cuestión moral más que psicológica- puesto que la inercia de las costumbres, la tradición, el ‘inexorable’ progreso tecnológico, se derrumba fácilmente ante asaltos suficientes y atrevidos”.<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> Ibídem. p. 30 [p. 3: **“A picture emerges of a universe the behavior of which is in principle largely calculable”**].

<sup>439</sup> Ibídem. p. 38. [p. 10: **“Human beings and their institutions turned out to be much more malleable, *far less resistant*, the laws turned out to be far more elastic, than the earlier doctrinaires had taught us to believe”**]. *Cursiva nuestra*.

<sup>440</sup> Ibídem. p. 40. [p. 11: **“The techniques of modern civilization, so far from guaranteeing us against lapses into the past or violent lunges in unpredictable directions, have proved the most effective weapons in the hands of those who wish to change human beings by playing on irrational impulses and defying the framework of civilized life according to some arbitrary pattern of their own. It became a question of where revolutionaries were prepared to stop –a moral than a psychological question- since the resistance of habit, tradition, ‘inexorable’ technological progress collapses easily before sufficient and determined assaults”**].

Berlin se preguntaba por qué no iban a ser reproducibles las características del siglo XIV, si hay individuos decididos a que así fuera. No sería fácil, pero Hitler o Stalin lo hicieron y cambiaron sus sociedades y esto afectó al mundo del modo ya conocido. El *sense of reality* es el único conocimiento capaz de desvelar las creencias de esos individuos. Que pueden ser conscientes o no, claras o confusas, **“pero que casi siempre puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia más fuerte del día –religiosa, científica, metafísica o artística–”**.<sup>441</sup> Nuestro autor no dudará en asimilar una sociedad que alimenta y respeta la clase de intelección que él defiende como la única capaz de anticipar estas amenazas, puesto que no las tapa o elimina falsamente e incluso reconoce un lugar para ellas dentro de la propia intelección de la época y de la sociedad, siempre a la vista, como el único modo de refutarlas a tiempo, puesto que también forman parte de nuestro sistema de referencia. Esta capacidad de mirar a lo que más nos perturba de nuestra propia época, forma parte también de este modo de conocer. Su misma existencia indica que estamos en una sociedad libre:

"Sea lo que fuere lo que de hecho determina causalmente nuestras creencias, sería una gratuita renuncia a nuestras facultades de razonamiento -basadas en una confusión de las ciencias naturales con las indagaciones filosóficas- el no querer saber lo que creemos, y por qué razón, cuáles son las implicaciones metafísicas de tales creencias, cuál su relación con otros tipos de creencias, cuáles son los criterios de valor y de verdad a los que encierran, y cuál es la razón por la cual tenemos que pensar que son verdaderas o válidas. *La racionalidad descansa en la creencia de que puede uno pensar y actuar por razones que se pueden comprender*, y no tan solo como producto de ocultos factores causales que engendran ‘ideologías’ y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas”.<sup>442</sup>

Al acabar la guerra, y bajo esta luz, Berlin comenzará a indagar plenamente el modo de la comprensión que de sí misma pudiera tener una cultura –la occidental- y una época –la actual, la nuestra-. E iniciará su interrogación acerca de si esta comprensión puede ser sostenida por otro modo de aprehensión de la realidad y si, al mismo tiempo, puede identificar un modelo o doctrina política que la tenga para sí como su teoría o filosofía política –el Pluralismo-, aunque esta última, sin embargo, no haya sido constante a lo largo del tiempo en occidente pero de la que se podrían establecer hitos lo suficientemente estables como para llegar a nuestro siglo con dicha capacidad intacta y como un resultado natural, también, de nuestra misma sociedad. Esto explica el foco y la

---

<sup>441</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 254. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 154: **“But almost always, and especially in the case of those have attempted to articulate what they conceive to be the structure of thought or reality, it can be shown to be dominated by one or more models or paradigms: mechanistic, organic, aesthetic, logical, mystical, shaped by the strongest influence of the day –religious, scientific, metaphysical or artistic–”**.

<sup>442</sup> Ibídem. p. 279. [p. 172: **“Whatever may in fact causally reasoning determine our beliefs, it would be a gratuitous abdication at our powers of reasoning -based on a confusion of natural science with philosophical inquiry- not to want to know what we believe, and for what reason, what the metaphysical implications of such beliefs are, what their relation is to other types of belief, what criteria of value and truth they involve, and so what reason we have to think them true or valid. Rationality rests on the belief that one can think and act for reasons that one can understand, and at merely as the product of occult causal factors which breed ‘ideologies’, and cannot, in any case, be altered by their victims”**]. *Cursiva nuestra*.

atracción –en forma de asunción y/o rechazo, pero siempre de comprensión acerca de lo que nos están diciendo sobre lo que es posible o no en nuestra época- que ejercieron sobre él los pensadores que estudió: Herzen, Turguenev, Maquiavelo, Vico, Herder, Hamman, De Maistre, Sorel o los autores ilustrados y románticos. En el modelo de aprehensión intelectual que situará en la base conceptual del Pluralismo, no cabía ignorar, bajo ningún concepto, el dolor y el mal radical y humano. Esconderlo bajo cualquier ilusión o modelo según la tendencia predominante del día, era el peor de los remedios, y esto no era una lección moral de ningún tipo, no era, por expresarlo así, un actuar moral como comportamiento ajustado a alguna norma, sino un actuar *por* la moral propia que el Pluralismo proveía, la incompatibilidad moral o ética que surge de esta idea o modelo pluralista, que no desea –no puede- anular el conflicto entre los términos de la relación, entre individuos. Y no puede, tampoco, como el mismo Berlin dijo, elaborar un listado o clasificación de criterios para actuar, una escala moral o una jerarquía de los mismos. A él le preocupaba, como expondremos en los epígrafes siguientes con Herzen y Maquiavelo, el *blindaje* necesario para que esta actividad intelectual –y moral- siguiera presente en la vida humana.

En estos mismos años de posguerra donde fue redactado “El sentido de realidad”, Wittgenstein elaboraba sus notas que después se publicarían bajo el título *Sobre la certeza*. El mismo Berlin consideró válidas estas concretas reflexiones - incluida su idea de *aire de familia* o *familiaridad* desarrollada en la *Investigaciones filosóficas* wittgenstenianas- para el valor del enunciado no deductivo y no inductivo que aplica:

“Wittgenstein una vez explicó el concepto de ‘aire de familia’ –esto es, entre los retratos de los ancestros, el rostro A se parece al rostro B, el rostro B semeja el rostro C, la cara C semeja la cara C, etc., pero no hay una cara central, ‘la cara de la familia’ de la que estas sean modificaciones identificables; en todo caso, cuando yo digo ‘aire de familia’ no estoy significando nada. Lo que estoy entendiendo es que, precisamente, en varios aspectos, A semeja B, B semeja C y así sucesivamente, y que forman un continuo, una serie, que puede ser atribuida a la familia X, y no a la familia Y. Y esto mismo con la variada naturaleza de culturas, sociedades, grupos, etc. (...) Esto es lo que yo entiendo cuando digo –que no hay una fija, pero sí hay una común, naturaleza humana: sin la cual no es posible hablar acerca de seres humanos o, incluso, de intercomunicación, de la todo pensamiento depende- y no solo los pensamientos, sino los sentimientos, la imaginación o la acción”.<sup>443</sup>

Como antes reseñamos, Berlin y Wittgenstein son pensadores distintos. Pero cuando el austriaco, en una parte de las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza*, indaga las

---

<sup>443</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 41: “Wittgenstein once explained the concept of ‘family face’ –that is, among the portraits of ancestors, face A resembles face B, face B resembles face C, face c resembles face D etc., but there is not a central face, ‘the family face’, of which these are identifiable modifications; nevertheless, when I say ‘family face’ I do not mean nothing, I mean precisely that A resembles B, B resembles C and so on, in various aspects, and that they form a continuum, a series, which can be attributed to family X, not to family Y. So with the various natures of various cultures, societies, groups etc. (...) This is what I mean –that there is not a fixed, and yet there is a common, human nature: without the later there would be no possibility of talking about human beings or, indeed, intercommunications, on which all thought depends- and not only thought, but feeling, imagination, action”. Traducción nuestra.

condiciones –el juego de lenguaje- donde es razonablemente posible afirmar la certeza sobre algo –la, digámoslo así, berliniana *rational belief*, Berlin recogió ese testigo, y así lo expuso en 1986. Rememoraba, al final del siglo XX, lo que comprendió en su primer tercio, *que una creencia puede ser llamada racional si, y sólo si, la proposición creída es pensada como un caso de una proposición más amplia, que en su caso máximo denominó estructura general de la experiencia, percatándose, no que emanaba desde las regularidades de nuestra propia experiencia, sino que era la experiencia misma, sin la cual el mundo sería ininteligible*. Y sin que por ello se pudiera afirmar que, puesto que existe esta relación, la proposición general tuviera que ser formulada de modo incorregible, pues esto era la falacia monista en pleno desvarío. Es a esto lo que denominó lo *común*. Este *común* era, también, una adecuada definición de la objetividad del Pluralismo, tal y como fue citado en la introducción a este trabajo, como *el límite máximo con el que un ser humano puede sumar objetividad a este planteamiento intelectual que se pregunta cómo vivir su propia vida*. Y contiene, en sí mismo, el espacio para aquella discrepancia propia del conflicto y la incompatibilidad de los valores. Es un sentido de *común* distinto al sentido que Wittgenstein confiere a la expresión, mas de acuerdo ambos con respecto a la incoherencia de todo intento de describir *lo que hubiera detrás* –antes, en origen- o lo que *hubiera después* –delante, o al final- de estas afirmaciones. En las *Investigaciones filosóficas*, el vienés:

“Podría objetarse ahora: ‘¡tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayores quebraderos de cabeza, a saber, lo tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje’. Y eso es verdad. –En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos ‘lenguaje’ (...) No puedo caracterizar mejor a estos parecidos que con la expresión ‘parecidos de familia’”.<sup>444</sup>

Algunos de los críticos de Berlin, como más tarde analizaremos, señalarían esta incapacidad de ofrecer el criterio, la pauta o jerarquía acerca de los valores que caracterizan a los seres humanos o a sus sistemas de creencias en el tipo de sociedad pluralista defendía. Se le acusaba, a continuación, de relativismo. Era evidente, sin embargo, que tal demanda era imposible de formulársela a nuestro autor. Él no pensará nunca que un listado de este tipo pudiera darse, no al menos desde su propia posición teórica, no en el Pluralismo:

“[tú hablabas de] Alguna suerte de derechos humanos fundamentales, de los cuales los seres humanos estaban investidos *qua* humanos, y cuya privación era una pérdida de libertad en un sentido básico. Yo creo en esto también. Mi única dificultad es que no pienso que uno pueda dar una lista como esa (...) esto es lo que quiero decir cuando digo que hay una esfera en la cual los seres

<sup>444</sup> Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. Universidad Nacional Autónoma México-Crítica. Barcelona, 1988. pp. 85, 87.

humanos están investidos para hacer lo que quieran hacer sin interferencias; pero lo que esta esfera sea, cuáles sean sus medidas, a pesar de las características humanas comunes en virtud de las cuales los seres humanos son humanos, diferirá, quizás, según la naturaleza de estos seres en diferentes culturas, circunstancias, condiciones”.<sup>445</sup>

Berlin era consciente de la dificultad que entrañaba esta clase de comprensión y la insatisfacción que podía provocar. En su argumentación lógica, sostuvo la validez de este procedimiento intelectual y le acompañó de por vida. Él no puede *saber*, cual es el principio o criterio común universal o cuasi universal, pues se expondría a la misma refutación que Wittgenstein sometió la prueba de Moore acerca de la existencia del mundo externo probada por el conocimiento de la existencia de la mano. Donde el error de Moore fue pretender poseer ese conocimiento al modo de *saber*, y estar íntimamente convencido de la existencia externa de su mano sugiriendo que existe ese conocimiento introspectivo capaz de convertir la percepción de la mano en una obviedad epistemológica sin estar sujeta a marco de referencia alguno, y donde Wittgenstein dijo que, al no percatarse Moore de **“lo muy especializado que es el uso de ‘Sé’”**,<sup>446</sup> en la expresión *sé que esto es una mano*, no era plenamente consciente de la enormidad de proposiciones que había tras esa afirmación –justamente como Austin defendía- y que, en última instancia no producía una explicación verdadera o falsa como Moore perseguía, sino absurda o ininteligible. Lo común, en la teoría berliniana, remitía a su intelección –a la evaluación, al modelo de los conceptos y categorías-, no a su conocimiento exacto de algo. A Berlin, por lo que cabrá interrogarle, como haremos, *será por la configuración que presenta su descripción y experiencia del mundo, por la coherencia general del modelo pluralista con el que lo hacía corresponder, por si este es capaz de identificar y comprender situaciones humanas significativas, ajustadas y sostenidas por hechos*.

La insatisfacción que pudiera generar Berlin al no encontrar sus críticos definida la jerarquía formal que cabría esperar para el Pluralismo, sólo podemos imaginarla si no comprendimos, antes, que nuestro autor no sólo elaboró su teoría partiendo de *la inexistencia de tal unidad*, sino que se preguntó por el origen de la necesidad de que existiera y, como historiador de las ideas, la indagó efectivamente. Es por esta razón, también, que en esta investigación se ha establecido con nitidez porqué a Berlin no es posible demandarle tal cosa, porque la explicación inteligible es lo que Wittgenstein denominó, de modo sólo aparentemente contradictorio, así: **“en el fundamento de la creencia [racional] bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos [absolutos]”**.<sup>447</sup> **“Todo Wittgenstein es acerca de esto”**,<sup>448</sup> apostilló, en 1986, Berlin. Es

---

<sup>445</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 43: **“Some kind of fundamental human rights, which all human beings are entitled to *qua* human, and the deprivation of which is a basic sense of the loss of liberty. I think I believe in that too. My only difficult is that I do not think one can give a list of these (...) that is what I mean by saying that there is a sphere in which human beings are entitled to do what they wish to do without interference; but what this sphere is, what its dimensions are, despite common human characteristics in virtue of which human beings are human, will, perhaps, differ from the natures of these beings in different cultures, circumstances, conditions”**. Traducción nuestra.

<sup>446</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1991. p. 3c.

<sup>447</sup> Ibídem. p. 33c

<sup>448</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 136: **“The whole of Wittgenstein is about that”**. Traducción nuestra.

decir, tal y como él mismo lo dijera también, a finales de los años treinta, y Wittgenstein lo afirmaría en *Sobre la Certeza*: **“la verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia”**.<sup>449</sup> Reiterando, a su modo, lo que Berlin y Austin, también comprendieron, que esas proposiciones no son acerca de regularidades, sino que son las regularidades mismas, base de las creencias sobre las cuales se construye el edificio intelectual, ya fuera el científico o el del sentido común. Si dudamos de ellas, ni la misma duda sería factible. La diferencia con Kant –o la similitud con Weber– residía en que la teoría de las categorías kantiana establecía, en términos formales, cómo debiera ser cualquier mundo del que pudiéramos tener experiencia. Su empirismo se dirigiría a descubrir qué sustancias había y qué relaciones tendrían junto a que leyes causales se cumplirían en este proceso. Reconociendo la validez de mucho del formidable planteamiento kantiano, Berlin sostuvo, sencillamente, que las proposiciones generales dependían de las particulares tanto como al revés. En un comentario de 1962, Berlin consideraba que de los trabajos del Wittgenstein posterior a la guerra, emergía un **“nuevo semi-positivismo inglés (...) mucho más amplio, tolerante y humano que el de los rigurosos seguidores de Carnap en Viena y en todas partes en los años treinta”**.<sup>450</sup> Donde, por *semi-positivismo*, nosotros leemos *semi-empirismo*. Como analizaremos, Berlin emplazó este operar con lo que, sólo después de 1958, denominaría libertad básica –y que no acertó a expresarlo siquiera en “Dos Conceptos de Libertad”, en 1958–, una libertad reconocible e intrínseca a aquello que llamamos humano, como algo consustancial a que esta validez intelectual del mundo operara *qua* libertad. Esto es lo que concebía como lo *común*. Siendo la perspectiva de cómo sería la vida que dispone así de lo *común*, como el escenario individual, político y social propio del Pluralismo. El Pluralismo portaba dentro sí, implícitamente, la idea de que en el espacio de lo *común* no era posible *fixar* criterios, principios firmes inalterables, sin que por ello se adoleciera de una nítida capacidad de defensa de nuestras *rational beliefs*, y antes bien, como hemos expuesto, era gracias a esa imposibilidad que era posible su contraria, pero no ya como dualismo, sino como Pluralismo. En el Pluralismo, la discrepancia, la incompatibilidad, se produce *no dentro del sistema de referencias de lo común* así planteado, sino, directa y originariamente, *como sistema de referencia de lo común*. La incompatibilidad, el conflicto que origina el *sense of reality*, puede ser también lo *común* y tiene, por su propia naturaleza lógica, que incluir al propio monismo, siquiera como mera posibilidad, pues de lo contrario, el propio Pluralismo sería, él mismo, otro monismo, pues habría excluido la posibilidad de dejar de ser Pluralismo. De ahí que la incompatibilidad de los valores se configurará como la propia filosofía moral del Pluralismo, precisamente y antes bien, debido a que no elimina la presencia del monismo, señalando el límite de la acción humana a partir del cual será obligatorio examinar nuestros propios valores, esto es, reexaminar nuestro propio sistema de *adjuster-words*, de *palabras-dimensionadoras*, nuestro sistema de enunciados valorativos con los que emitimos proposiciones descriptivas y, hacerlo aguas arriba, hacia los conceptos y categorías con los que concebimos las ideas con las que actuamos en el mundo de los hechos unos individuos y otros, hasta situarnos en el espacio donde inteligir los acuerdos o desacuerdos y única esperanza para vivir en una sociedad que se dota a sí misma de la capacidad para examinar sus discrepancias razonablemente. En la

<sup>449</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1991. p. 12c.

<sup>450</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. pp. 87-88. Carta a Andrezej Walicki, 13 de marzo 1962: **“Newer English semi-positivism – fructified by the later works of Wittgenstein, a far wider and more tolerant and humane stream than the rigorous followers of Carnap in Vienna and elsewhere in the 1930s”**. Traducción nuestra.

década de los años cincuenta, Berlin, como examinaremos, acusaría, replicaría, contra-argumentaría y volvería a contestar, siempre con estas ideas en su base, a un buen número de historiadores críticos con sus ideas. Una de las mayores dificultades que encontraba para su defensa era que no conseguía hacer comprender a fondo la diferencia entre la capacidad intelectual que defendía y otros conocimientos que podían ser considerados propios de **“intuicionistas’ oscurantistas y metafísicos”**.<sup>451</sup> Berlin se quejaba de que la Historia de las Ideas, es decir, su *sense of reality*, era confundida con los anteriores con frecuencia, al no estar fundamentada en un conocimiento del tipo *si p/entonces q*, y que esto ya le situaba, automáticamente, del lado de los oscuros intuicionistas frente a los **“honestos, escrupulosos y progresistas científicos empíricos”**,<sup>452</sup> cuando él, precisamente, pertenecía plenamente a este último grupo, donde, claro está, *científico* iba sustituido por *intelectivo*. Todavía, en 1961, seguía repitiéndolo, ahora en la defensa conjunta con la disciplina de las Ideas:

*“Pero quisiera decir una vez más que, a menos que se conciba a la ciencia política en estrechos términos sociológicos, difiere de cualquier otra indagación empírica en que se ocupa de campos algo diferentes; a saber, de temas tales como el de qué es específicamente humano y qué no es, y por qué; el de si categorías específicas (por ejemplo, las de propósito, o de pertenecer a un grupo, o de derecho) son indispensables para comprender lo que son los hombres; y así, inevitablemente, de la fuente, de los alcances, de la validez de algunas metas humanas. Si tal es su tarea, no puede, por la naturaleza misma de sus intereses, eludir la evaluación; está totalmente comprometida con el análisis de las ideas de bueno y malo, de permitido y prohibido, de lo armonioso y lo discordante, así como de la validez de las conclusiones a que se llegue acerca de las mismas, problemas con los que tendrá que tropezar más tarde o más temprano, toda discusión en torno a la libertad, la justicia, la autoridad o la moralidad política”*.<sup>453</sup>

Su respuesta crítica, y su paciencia, será siempre prudente, dispuesto a admitir más de lo que cabría suponer, a conceder el beneficio de la duda a sus oponentes, pero la firmeza de fondo de su exposición es siempre la misma. Y este *pero quisiera decir una vez más* que contiene el texto anterior, constata que, habiendo comenzado a pensarlo a finales de los años treinta, vivido crudamente en los años cuarenta, e insistiendo en los años

<sup>451</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 151. Carta a Myron Gilmore, 26 de diciembre 1949: **“obscurantist ‘intuitionist’ & metaphysicians”**. Traducción nuestra.

<sup>452</sup> Ibídem. p. 151. Carta a Myron Gilmore, 26 de diciembre 1949: **“honest, scrupulous empirical scientific progressives”**. Traducción nuestra.

<sup>453</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. pp. 257-258. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 157: **“But I should like to say once again that unless political theory is conceived in narrowly sociological terms, it differs from political science or any other empirical inquiry in being concerned with somewhat different fields; namely with such questions as what is specifically human and what is not, and why; whether specific categories, say those of purpose or of belonging to a group or of law, are indispensable to understanding what men are; and so, inevitably, with the source, scope and validity of certain human goals. If this its task, it cannot, from the very nature of its interests, avoid evaluation; it is thoroughly committed not only to the analysis of, but to conclusions about the validity of, ideas of the good and the bad, the permitted and the forbidden, the harmonious and the discordant problems which any discussion of liberty or justice or authority or political morality is sooner or later bound to encounter”**. Cursiva nuestra.



cincuenta, comprueba que sigue sin estar presente con la suficiente claridad en el debate de los años sesenta. Este último texto pertenece al ensayo “¿Existe aún la Teoría Política?”, que Berlin dictó en 1961, colofón temático final a “Knowledge and Foreknowledge” de 1937, “Verificación” de 1939, “Traducción Lógica” de 1950 y este nuestro ahora “El sentido de realidad”, de 1953.

Con todo esta problemática bien presente, acerca de la validez epistemológica, la coherencia intelectual, el valor operativo y alcance político del *sense of reality*, fue también cuando, para el modelo gnoseológico berliniano, se hizo indispensable establecer categóricamente que sólo un individuo con capacidad de elegir y enjuiciar podría asumir operativamente tal percepción del mundo. La concepción antropológica del monismo –un individuo que busca ubicarse en el lugar del mundo que ya está definido de antemano para él, puesto que contiene en sí mismo la finalidad, el *telos*, del modelo, concibiéndose este mismo individuo como un buscador del *harmonium* universal-, es radicalmente diferente de la idea antropológica pluralista berliniana. Por esto Berlin tiene que procurar claridad a esta concepción del individuo intrínsecamente libre, que tiene ante sí la necesidad de la comprensión de lo común. Y esta era una tarea apremiante en la inmediata posguerra, pues es esta capacidad y la persona que la porta la que consideró que había sido extinguida por los totalitarismos y seguía amenazada en la posguerra en las propias democracias occidentales. Fue aquí donde, la obra, ideas y vida que de este planteamiento hizo Alexander Herzen en el siglo XIX –y la *intelligentsia* rusa en su conjunto- representó para Berlin un paso histórico-político decisivo para su propia concepción.

### **3.2. LA PERTINENCIA DEL INDIVIDUO LIBRE COMO MEDIADOR INTELECTIVO DE LA REALIDAD: A. HERZEN.**

Con la literatura, el pensamiento y la crítica rusa del siglo XIX y XX, Berlin dirigió su atención a un grupo de individuos cuya descripción de tipos de experiencia de la vida, de la literatura y de la sociedad era, precisamente, irreductible a teoría fija de ninguna clase. Estos autores, que en su expresión general se conoce como la *intelligentsia* rusa, remite a la generación posterior al movimiento decembrista ruso de 1825, y fueron para Berlin un ejemplo maestro de *sense of reality*; la descripción de un estado de cosas que expresaban datos últimos e irreductibles de la conciencia con los que estos autores inteligían la realidad, no *mientras* la vivían, sino, *al* vivirla. Descubrió un caso real y continuado en el tiempo de *sense of reality*, de *imaginative insight*, enclavado en el mismo corazón de nuestra propia época y que, para su asombro, aún seguía vivo en el siglo XX. Es decir, lo mejor de Rusia seguía vivo –soterrado, pero vivo- en la Unión Soviética, y bien que Berlin tendrá la inolvidable oportunidad de conocer a los testigos y

herederos directos de la *intelligentsia*, esta vez en el siglo XX, en primera persona, al encontrarse con Ajmatova en Stalingrado o con Pasternak en Moscú. Pero, en todo caso, cuando el ruso-hebreo-británico Berlin descubrió a los autores rusos, el efecto fue de una especie de *vuelta a casa*, personal, íntima e intelectual, académica y política. Descubrió que la perspectiva desde la que hablaba la *intelligentsia* rusa era **“esencialmente moral: les interesa sobre todo saber a qué podían atribuirse la injusticia, la opresión, la falsedad de las relaciones humanas”**,<sup>454</sup> y que tenía tras de sí la coherencia intelectual y el alcance político propio de un *sense of reality* válido, ya fuera para describir con talento y genio la vida rusa y europea como para aportar esta clase de intelección al contenido del propio Pluralismo berliniano. Como dijo de Belinsky, uno de sus más profundos protagonistas:

“Ilustra el comienzo de una nueva clase de crítica social. Que en la literatura no busca tipos, ideales de hombres y de situaciones (como enseñaban los primeros románticos alemanes), ni un instrumento ético para reformar directamente la vida; busca, en cambio, la actitud ante la vida del autor individual, de su medio, de su época o de su clase. Esta actitud requiere, entonces, ser juzgada como lo sería en la vida; en primer lugar por su grado de autenticidad, su pertinencia al tema, su profundidad, su verdad, sus motivos últimos (...) lo que le importaba, lo que nunca había dejado de importarle, no era el proceso histórico o la situación del universo o la marcha solemne del dios hegeliano por el mundo, sino las vidas y las libertades y las aspiraciones de los hombres y las mujeres cuyos padecimientos no podían explicar ni redimir ninguna sublime armonía universal”.<sup>455</sup>

Para Berlin, existía entonces, al menos, una experiencia consciente de seres humanos cuya intelección de la realidad y la operatividad del individuo que perseguían se practicaba bajo premisas similares a las que él defendía. Berlin admira a Herzen, Belinsky, Tolstoi o Turgueniev por la lucidez con la que habían comprendido ésta misma encrucijada individual, cosa que sólo es factible si, antes, se percataron del imponente valor operativo del individuo libre para el sostenimiento de lo que Belinsky acertó a identificar como *la cuestión moral*. Allí donde, con esta expresión, no se trataba de crear una dimensión cerrada para el individuo, algún instrumento ético o fijación eterna de valores o alguna otra caracterización del ser humano que fuera ajena a su propia capacidad de intelección, sino reconocer cuando un individuo está ante una experiencia

<sup>454</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 22. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 3: **“Their approach seemed to me essentially moral: they were concerned most deeply with what was responsible for injustice, oppression, falsity in human relations”**. Traducción nuestra.

<sup>455</sup> Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. pp. 301, 321-322. Que corresponde a Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. pp. 157, 169: **“But it illustrates the beginning of a new kind of social criticism, which searches in literature neither for ideal ‘types’ of men or situations (as the earlier German romantics had taught), nor for an ethical instrument for the direct improvement of life; but for the attitudes to life of an individual author, of his milieu, or age or class. This attitude then requires to be judged as it would be in life in the first place for its degree of genuineness, its adequacy to its subject-matter, its depth, its truthfulness, its ultimate motives (...) What he cared about, what he had never ceased to care about, was not the historical process or the condition of the universe or the solemn march of the Hegelian God through the world, but the lives and liberties and aspirations of individual men and women whose sufferings no sublime universal harmony could explain or redeem”**.

real y única, que requiere, *velis nolis*, disponer de una actitud ante la vida que no se podrá comprender, al menos del todo, si viene creada o avalada por modelos conceptuales monistas y, donde bien al contrario, se muestra la conexión diáfana entre el *sense of reality* y como subyace a la actitud de Belinsky, tal y como nuestro autor expone de este modo tan claro:

"No sólo en el sentido intelectual o racional en que las ideas son juicios o teorías, sino en este sentido, que acaso nos es aún más familiar, pero más difícil de expresar, en que las ideas encarnan emociones así como pensamientos, actitudes, tanto inarticuladas como explícitas, hacia los mundos externos e internos. Este es el sentido en que las ideas son, a veces, más extensas y más intrínsecas a los seres humanos que las sostienen que las opiniones o aun los principios, el sentido en que las ideas constituyen, y en realidad son, el complejo central de las relaciones de un hombre consigo mismo y con el mundo exterior, y pueden ser huecas o profundas, falsas o verdaderas, cerradas o abiertas, ciegas o dotadas del poder de visión [insight] (...) Eran las ideas y las creencias en este sentido, tal como se manifiestan en la vida y la obra de los seres humanos –en lo que a veces es llamado vagamente ideología- lo que perpetuamente excitaba a Belinsky (...) todas las cuestiones serias eran, siempre, cuestiones morales, acerca de aquello que es absolutamente valioso y digno de buscar por sí mismo".<sup>456</sup>

Así expuesto, lo que Berlin denomina *la cuestión moral* sería la expresión bajo la cual la *intelligentsia* rusa creó su escenario vital donde validar, de suyo, el conocimiento intelectual o comprensivo ya como la vida misma. La *intelligentsia* se convirtió en la casa de las proposiciones generales objetivamente válidas, en el experimento de cómo creencias y categorías modelan la vida, el progreso, el arte, la economía o la política. Como Berlin defendía, los autores rusos no determinaron su reflexión bajo otra cosa que no fuera la prueba de la generalización donde, una vez asegurada la eficacia cognoscitiva de la proposición, se establecía a continuación esa misma eficacia para el plano inteligible o práctico, y viceversa. A esto último es a lo que denominaba la "**textura total**"<sup>457</sup> de la vida. Y lo que deseaba, en el inminente inicio de la guerra fría, era validar – y recuperar- cómo la *intelligentsia* se correspondía con una idea de individuo a la que la idea misma de democracia no podía sustraerse, puesto que no podía eximirse al individuo del uso de su propia capacidad para establecer generalizaciones acerca del pasado, el presente y el futuro. Berlin afinó mucho su ya aguda sensibilidad, su radar intelectual sensible, cuando fue penetrando en la profundidad de la percepción de

---

<sup>456</sup> Ibídem. pp. 298-299. [pp. 155-156: "Not merely in the intellectual or rational sense in which ideas are judgments or theories, but in that sense in which is perhaps even more familiar, but more difficult to express, in which ideas embody emotions as well as thoughts, inarticulate as well as explicit attitudes to the inner and to the outer worlds. This is the sense in which ideas are something wider and more intrinsic to the human beings who hold them than opinions or even principles, the sense in which ideas constitute, and indeed are, the central complex of relations of a man towards himself and to the external world, and may be shallow or deep, false or true, closed or open, blind or endowed with the power of insight (...) It is ideas and beliefs in this sense, as they are manifested in the lives and works of human beings –what is sometimes vaguely called ideology- that perpetually excited Belinsky (...) All serious questions to Belinsky were always, in the end, moral questions: about what it is that is wholly valuable and worth pursuing for its own sake"].

<sup>457</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 195. Que corresponde a Berlin, I. "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 114: "The total texture is what we begin and end with".

Belinsky -sus propios contemporáneos le consideraban la “conciencia de la *intelligentsia* rusa”-<sup>458</sup> y cómo los autores de su generación –Herzen, Turguenev, Nekrasov- abrieron de modo único la cuestión esencial, la cuestión moral como generalización de la vida y su comprensión, esto es: “[cómo] las ideas son ‘vivas’ como soluciones a exigencias morales”.<sup>459</sup>

Berlin sostenía que las ideas dominantes en el XIX atribuían al individuo una cierta necesidad o incapacidad para entender lo que, externamente a él, estaba ya ordenado. Que dibujaban un individuo que no era sino un mero depositario de leyes en parte descubiertas y en parte por descubrir, ya fuera en su forma ilustrada, romántica, nacionalista o imperialista y que no acertaba a entender que estas ideas marcaban ya el camino al individuo. Sin embargo, Tolstoi, Herzen, Turguenev, Belinsky, Nekrasov, Chaadaev, Goncharov o Lermontov, rehuyendo en buena parte ese tratamiento para el ser humano, trazaron el cuadro de la vida humana sometida exclusivamente a su propia complejidad. Ante ellos, el campesino ruso, el *tipo-ruso*, mostraba tal robustez y capacidad de resistencia en su propio estado miserable y vasallo, que aunque estuviera basada en un arraigado tradicionalismo de tipo monista, todavía se podía escrutar en él la simbiosis de la relación entre el hombre consigo mismo, con la naturaleza, con el propio zarismo, con Dios o con las creencias eslavófilas,<sup>460</sup> entrelazándose de tal modo que desplegaban toda su problemática red de conexiones dentro de la *auto-conciencia humana*, es decir, del modelo de la intelección. Fue justamente esto lo que la *intelligentsia* rusa era para Berlin, el caso máximo de *auto-conciencia histórica*. La responsabilidad que significaba la asunción de las ideas en toda su plenitud y densidad, y la vida vivida conforme a estas normas. Fue esta la profunda idea que Belinsky expresó en su más esencial dimensión:

“Escritores, artistas, críticos, la minoría educada de las capitales y, de su mano, un número creciente de rusos idealistas, sinceros y semi-educados, que buscaban por todas partes descubrir la verdad y conformar su vida de acuerdo a esta luz. Con capacidad para el razonamiento riguroso desde premisas creídas como verdaderas sin importar que condujeran a conclusiones desagradables, entusiasmo intelectual, integridad, coraje, y la convicción racional de que solo si un hombre comprende la verdad y vive conforme a ella, puede alcanzar toda su estatura y ser feliz, creativo, sabio, y virtuoso, estas convicciones, heredadas de la edad de la razón, nunca fueron abandonadas por esta vanguardia de la sociedad rusa. Es esta fe la que, para bien o para mal, puede mover montañas”.<sup>461</sup>

---

<sup>458</sup> Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 290. Que corresponde a Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. 150: “**The ‘conscience’ of the Russian intelligentsia**”.

<sup>459</sup> Kelly, A. “La compleja visión de Isaiah Berlin”. Introducción a. Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 9. Que corresponde a Kelly, A. “A complex vision”. En Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. xiv: “**The way in which ideas are ‘lived through’ as solutions to moral demands**”.

<sup>460</sup> Venturi, R. “Introducción”. En, Herzen, A. *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. Ed. Siglo XXI. México. D.F., 1979. pp. 13 y ss.

<sup>461</sup> Berlin, I. “Introduction”. En, Raef, M. *Russian Intellectual History: an anthology*. Ed. Harcourt, Brace & World. Inc. New York, 1966. p. 6: “**Writers, artists, critics, the educated minority in the capitals, and, at their hands, a growing number of sincere and idealistic semi-educated Russian elsewhere sought to discover the truth in this light and to shape their lives accordingly. A capacity for rigorous reasoning from premises believed to be true even if they led to unpalatable conclusions, intellectual enthusiasm, integrity, courage,**

Desde esta afinidad común, Berlin extrajo la pregunta capital que se auto-formularon los *amateurs* rusos de modo ineludible, la pregunta valorativa acerca de cómo vivir. Tal y como, por ejemplo, fueron hechas por Chaadaev en su celeberrima *Carta*. **¿Quién soy? ¿Quiénes somos los rusos?: “¿Quiénes somos nosotros y cuál debería ser nuestro camino?”**.<sup>462</sup>

Toda esta recuperación de la *intelligentsia* rusa era, también, el intento de nuestro autor por señalar el modo y la fuente más importante y válida para comprender a fondo uno de los bloques antagónicos en la posguerra. De las raíces y existencia de la Rusia que quedaba oculta tras la Unión Soviética poco se conocía,<sup>463</sup> y esto era de extraordinario interés para Berlin puesto que formaba parte de su propia estrategia argumental acerca de la URSS, ya fuera exponiendo cómo la URSS se apropiaba de esa herencia y la reclamaba como antecedente legitimador de la propia Unión Soviética o como no era bien estimada por el bloque occidental como fuente de claves críticas sin las cuales no se podría siquiera intentar comprender a la propia URSS. La negación o escasa asunción de toda esta riqueza interpretativa le parecía pura ceguera a la hora de modelar las propias relaciones de los dos sistemas, puesto que, incluso, podía seguirse este rastro hasta principios del siglo XX, apenas unos años atrás.

“Durante los dos reinos que precedieron a la revolución, a los líderes de la *intelligentsia* rusa, radicales y moderados, marxistas y anti-marxistas, y a los escritores y artistas que pertenecieron a este mundo, no les faltó ni amplio conocimiento ni equilibrada imaginación ni juicio crítico ni -aunque hayan sido acusados de ello- un soberbio sentido común”.<sup>464</sup>

En la cima de toda esta compenetración intelectual-individual es donde Berlin situó a Alexander Herzen. Del que, ni más ni menos, dijo que fue **“mi héroe”**.<sup>465</sup> Le descubrió en 1933, mientras curioseaba por la *London Library* **“y por puro accidente me tropecé con Herzen (...) sabía que era un sabio barbudo –siglo diecinueve, material pesado-, entonces vi su nombre y, por pura curiosidad cogí uno de sus volúmenes y nunca me arrepentí. Devino una figura central en mi vida”**.<sup>466</sup> Prestemos atención a esto, puesto que,

---

and the rational conviction that only if a man understands the truth and lives by it can rise this full stature and be happy, creative, wise, and virtuous –these convictions, inherited from the Age of Reason, were never abandoned by the vanguard of Russian society. It is this faith that, for good or ill, has enabled to move mountains”. Traducción nuestra.

<sup>462</sup> Ibídem. p. 8: **“Who are we and what should be our path?”**. Traducción nuestra.

<sup>463</sup> Ibídem. p. 11: **“It is the social and political outlook of this civilization, and the impact on it of the West in the two centuries that preceded the epoch-making (for once this term preserves its literal meaning) collision in our own day of two worlds”**. Traducción nuestra.

<sup>464</sup> Ibídem. p. 10: **“During the two reigns that preceded the Revolution the leaders of the Russian intelligentsia, both radical and moderate, Marxist and anti-Marxist, and the writers and artist who belonged to their world, lacked neither breadth of knowledge nor balanced imagination nor critical judgement nor – although they have often been accused of it- sober common sense”**. Traducción nuestra.

<sup>465</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. p. 29. Que corresponde a Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 2000. p. 12: **“Herzen became my hero for the rest of my life”**.

<sup>466</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 68: **“I went to the London Library and by pure accident stumbled on Herzen (...) I knew there was a bearded sage – nineteenth-century, heavy stuff- and then I saw his name, so out of pure curiosity I took out one volume, and never looked back. He became a central figure in my life”**. Traducción nuestra.

simultáneamente a la recepción del positivismo, el descubrimiento profundo de Herzen y la literatura rusa en esta misma década y la siguiente, modelaron la plasticidad de la conciencia berliniana en una dimensión del problema moral del individuo que Oxford –o sólo Moore y Austin- no le podía haber ofrecido del todo en la práctica. Así, los autores rusos, al describir objetivamente su vida y la vida europea del siglo XIX, transparentaban las *valoraciones previas que sostenían la descripción* y, también, mantuvieron el fuego sentimental e intelectual del pensamiento berliniano en la urbanizada vida del Reino Unido. Esta unidad temática en la que la historia, filosofía, metafísica, poesía, novela, religión, vida y conciencia de la propia historicidad se propone toda en una al tiempo, y que seguía viva hasta Pasternak o Ajmatova en los años cincuenta del siglo XX, le reveló a Berlin la aguda percepción de hasta donde había llegado a orillarse en el siglo XX la insustituible capacidad intelectual individual que defendía. También, al mismo tiempo, le permitió comprender como esta, que era central para su propia doctrina pluralista, le daba idea de cómo de apartado se encontraba ese mismo Pluralismo con respecto a las corrientes centrales del pensamiento político europeo. Pero, ahora bien, cuando conectaba ambas percepciones comprobaba la pasmosa y estupefacta magnitud y relevancia con la que habían llegado vivos a la posguerra todos los conflictos relacionados con ellas y cómo ya eran patentes para la *intelligentsia* rusa del XIX.

Ahí reside el máximo valor de Herzen, el grado sin igual de auto-conciencia como individuo que analiza su propia época, *sin dejarse neutralizar* o atrapar, al menos por completo, por cualquier otro tipo de modelo ideológico que recorriera el siglo XIX. El haber comprendido lo que estaba en juego para el individuo libre y cuáles eran las amenazas para su propia intelección. Es tal la cercanía de nuestro autor cuando piensa en Herzen, que reproduce prácticamente su propia agenda cuando identifica los conceptos y la relación que establece entre ellos. Ya fuera la relación intelectual, su relación con el monismo o la identificación de los conflictos políticos subyacentes a tal perspectiva. Herzen, según Berlin:

“Se enfrentaba a problemas políticos genuinos, tales como la incompatibilidad de la libertad humana ilimitada con la igualdad social o con un mínimo de organización social o autoridad; la necesidad de navegar precariamente entre el Escila de la ‘atomización’ individualista y el Caribdis de la opresión colectivista; la triste disparidad y el conflicto entre muchos ideales humanos igualmente nobles; la no existencia de normas morales y políticas ‘objetivas’, eternas y universales para justificar la coerción o la resistencia a ella; el espejismo de los objetivos remotos y la imposibilidad de prescindir totalmente de ellos”.<sup>467</sup>

Cuando Herzen se enfrenta a estos problemas lo hace, justamente, consciente que no se pueden buscar las explicaciones en el otro extremo, sino en la estructura conceptual del

---

<sup>467</sup> Berlin, I. “Herzen y Bakunin”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 290. Que corresponde a Berlin, I. “Herzen and Bakunin on Liberty”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. 214: “**But Herzen does at least face genuine political problems, such as the incompatibility of unlimited personal liberty with either social equality, or the minimum of social organization and authority; the need to sail precariously between the Scylla of individualistic ‘atomization’ and the Charybdis of collectivist oppression; the sad disparity and conflict between many, equally noble human ideals; the nonexistence of ‘objective’, eternal, universal moral and Political standards, to justify either coercion or resistance to it; the mirage of distant ends, and the impossibility of doing wholly without them**”.

propio problema y, acto seguido, en las categorías que lo sostienen y donde se proyectan las ideas con las que piensan las ideas los individuos. Aquí, la referencia previa de Belinsky fue fundamental para él. Herzen, pasada su primera juventud y habiendo sido deportado varias veces por el Zar al interior de Rusia, comprendió cual era la originalidad de Belinsky, al que todos tenían como referencia de compromiso moral, **“que se consumía en tormentos, palpitaba de indignación y temblaba de rabia ante el eterno espectáculo del absolutismo ruso”**.<sup>468</sup> Comprendió como Belinsky, sumergido en el estudio de Hegel, tomando las verdades y los resultados no como abstracciones y juegos del espíritu, sino como cuestiones de vida o muerte, dijo, en el momento –la década de 1830-, en el que la filosofía hegeliana se encontraba en la cumbre de la perfección como lenguaje filosófico, con voz **“palpitante y convulsiva”**<sup>469</sup> a los discípulos berlineses de la nueva filosofía:

“Vosotros queréis hacerme creer que la finalidad del hombre es la de llevar el espíritu absoluto a la conciencia de sí mismo. Vosotros os contentáis con este papel, pero, en lo que a mí respecta, no soy lo suficientemente imbécil como para servir de órgano involuntario de cualquier cosa. Si pienso y sufro, lo hago por mí mismo. Vuestro espíritu absoluto, si existe, me es desconocido. Y no tengo interés en conocerlo porque no tenemos nada en común”.<sup>470</sup>

Tamaño anti-dogmatismo impactó a Herzen lo mismo que el de Herzen hizo lo propio en Berlin. Herzen, inmediatamente después del fracaso de las revoluciones liberales de 1848, que vive personalmente en París, reelabora la idea de Belinsky aplicada ahora a la libertad, al individuo libre y al tratamiento que los filósofos, convertidos en filósofos políticos, ofrecían de todo ello, desde Hegel a Saint-Simon. Asumió en su propia piel y consciencia, y muy dolorosamente, un proceso en el que, cuando tuvo que elegir entre Rusia y el exilio, es decir, entre el absolutismo y el liberalismo europeo del XIX, eligió este último. Cuando, de nuevo asistió, descorazonado, al enfrentamiento entre defensores de la libertad y la reacción viva en la Francia de mitad del XIX, todavía su voluntad se puso del bando los defensores de la libertad. Mas, cuando, al final, en la antesala de la revolución, comprendió la diferencia entre los que se decían liberadores de los hombres y la libertad del individuo desnudo, que necesita esta libertad para comprenderse a sí mismo, a su vida y a los demás, todavía habría de optar, de nuevo y sin remedio, por esta última orilla. Este fue el viaje intelectual de Herzen. En este momento fue cuando cruzó definitivamente el rubicón hacia *la otra orilla*. La idea de Herzen fue profética: el individuo libre habrá de luchar tanto contra los que quieran oprimirle como contra, si no más, los que quieran liberarle. El largo párrafo donde, en las últimas páginas de *El Desarrollo de la Ideas Revolucionarias en Rusia*, lo dijo:

---

<sup>468</sup> Herzen, A. *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. Ed. Siglo XXI. México, 1979. p. 159. Herzen escribiría este texto como respuesta a una obra del historiador francés Michelet en donde, según Herzen, no se hacía justicia, ni siquiera aprecio, del valor de la reflexión iniciada en la primera mitad del XIX por los pensadores rusos. Herzen pasó revista a lo que de valioso y original habían producido Chaadaev, Belinski, Mogol, Puskin o Lermontov, y al hacerlo hubo él mismo de poner en el contexto del debate europeo las ideas de estos literatos justo para demostrar el valor que Herzen defendía, no sólo para Rusia, sino como aportación de relieve, única y específicamente rusa, con rango europeo, digna de ser escuchada y valorada por los intelectuales de occidente.

<sup>469</sup> *Ibíd.* p. 181.

<sup>470</sup> *Ibíd.* pp. 182-183.

“Para el hombre de occidente, uno de los mayores males que ayudan al sostenimiento de la esclavitud, al pauperismo de las masas y a la impotencia de las revoluciones lo constituye el servilismo moral. *Este no consiste en la falta de sentimiento de individualidad sino en la falta de claridad de ese sentimiento falseado por los antecedentes históricos que limitan la independencia individual.* Los pueblos de Europa dieron tanto espíritu y tanta sangre para las revoluciones que estas se encuentran presentes hasta el punto de que el individuo no puede dar un paso sin tropezarse con recuerdos, con fueros más o menos obligatorios y reconocidos. Todas las cosas están semi-resueltas: los móviles, las relaciones entre los hombres, los deberes, la moral y el crimen, todo está determinado. Pero no por una fuerza superior sino por el asentimiento de los hombres. Esto lleva a que en lugar de conservar su libertad de acción, el individuo no tenga otra salida que someterse o rebelarse. Estas normas inapelables, estas nociones absolutamente conformadas atraviesan el océano y se introducen en el pacto fundamental de una república nueva. Sobreviven al rey guillotinado y se ubican tranquilamente sobre los bancos de los jacobinos y en la Convención. Esta masa de semi-verdades y semi-prejuicios se considera desde hace largo tiempo el fundamento de la vida social, el resultado inmutable instalado por encima de la duda. En efecto, cada una de ellas ha constituido un verdadero progreso, una victoria para su tiempo. Sin embargo, su conjunto hizo que poco a poco se elevaran las paredes de una nueva prisión. Los hombres pensantes se apercibieron de ello a comienzos de nuestro siglo, aunque al mismo tiempo reconocieron el espesor de esta muralla y la cantidad de esfuerzos que se necesitarían para derribarlos (...) la influencia de los individuos no es tan insignificante como tiende a creerse. El individuo es una fuerza viva, un fermento poderoso cuya acción no siempre se paraliza con la muerte”.<sup>471</sup>

En cursiva hemos subrayado como, en esencia, Herzen señaló mucho del programa berliniano: ante el sometimiento o la revolución –que, al final, producían el mismo resultado fatal-, hay, como mínimo, otra opción, a saber, mantener abierta la posibilidad y la realidad de este individuo bajo sus propias premisas intelectivas, que son las que permiten a Herzen el análisis subsiguiente del texto anterior. El diagnóstico de Herzen acerca de la *falta de claridad*, de la confusión moral que impide a los individuos comprender la propia situación desde la que actuar como hombres libres procedía del diagnóstico erróneo de, por ejemplo, el aforismo de Goethe con el que abría el capítulo V de *Desde la otra orilla*:<sup>472</sup> **“el hombre no ha nacido para ser libre”**. La naturaleza de esta expresión la toma Herzen como ejemplo de su desilusión ante la posición que los liberadores de individuos ni siquiera han comprendido. Constata la extensión del síntoma y del agudo dualismo que representa esta reflexión sobre la libertad que no acierta a ver que es contradictoria en sí misma en la medida que hace residir su justificación en fuentes externas al individuo mismo. Berlin descubre cómo su héroe se anticipó en un siglo a sus propias sospechas y le admira, evidentemente, como uno de los pensadores que son capaces de percibir aquel malestar de toda una época, ese

<sup>471</sup> Ibídem. p. 190. Cursiva nuestra.

<sup>472</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 99: **“Der Mensch ist nicht geboren frey zu seyn”**. En alemán, en el original. Traducción nuestra.



malestar que distinguía a los hombres de genio y con el que abría su ensayo capital *sobre el sense of reality*.

“Herzen expresó tesis lo bastante originales como para ser redescubiertas sólo en nuestro propio tiempo: que los grandes y tradicionales problemas que han agitado la mente de los hombres no tienen solución general; que todas las preguntas genuinas son, por necesidad, específicas, inteligibles sólo en contextos específicos; que los problemas generales, tales como ‘¿cuál es *el* fin (o *el* sentido) de la vida?’ o ‘¿qué es lo que hace que los eventos de la naturaleza ocurran cómo lo hacen?’ o ‘¿cuál es *el* modelo de la historia humana?’ no se pueden, en principios, responder, no porque sean demasiado difíciles para nuestro pobre y finito intelecto, sino porque las preguntas misma están mal concebidas, porque los fines, modelos, sentido, causas, difieren según las situaciones los puntos de vista y las necesidades de quien pregunta y pueden ser correcta y claramente formuladas solo si son comprendidas. El que Herzen se percatara de este hecho hace de él un adelantado de mucho del pensamiento del siglo XX, y le señala como un hombre con cualidades similares a las del genio filosófico”.<sup>473</sup>

Ningún desarrollo armonioso o visión de perfectibilidad humana hay en el concepto de individuo en Herzen. Ningún entusiasmo, ninguna ironía, ningún pesimismo, sino la certeza de que esta intelección concierne a la condición sin la cual no se puede concebir un ser humano ni su propia humanidad como tal. Si existe, soy humano, es la medida, dirá Berlin, es decir, estamos ante su más profunda descripción de situaciones humanas reconocibles, ante su visión reconocible de la vida. Como Aileen Kelly expone esta misma idea en Turguenev, cuando un ser humano reconoce su fisonomía humana y sus capacidades y:

“Siente su aislamiento, su debilidad, su contingencia, y de repente, con miedo íntimo, mira a los simples asuntos y tareas de su vida; está más cómodo en este mundo de su propia creación. Aquí se siente en casa, y tiene todavía el coraje de creer en su significado y su fuerza”.<sup>474</sup>

Herzen no era Turguenev –como examinaremos más adelante-. Su visión no era auto-impuesta, como podía ser la desilusión experimentada por el novelista al comprobar,

---

<sup>473</sup> Berlin, I. “Introduction”. En, Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. xxii: “Herzen gave expressions to theses original enough to be rediscovered only in our own time: that the great traditional problems which perennially agitate men’s minds have no general solutions; that all genuine questions are of necessity specific, intelligible only in specific context; that general problems, such as ‘What is *the* end (or *the* meaning) of life?’, or ‘What makes all events in nature occur as they do?’ or ‘What is *the* pattern of human history?’ are not answerable in principle, not because they are too difficult for our poor finite intellects, but because the questions themselves are misconceived, because ends, patterns, meanings, causes, differ with the situation and the outlook and needs of the questioner, and can be correctly and clearly formulated only if these are understood. It is Herzen’s grasp of this fact that made him the forerunner of much twentieth-century thought, and marks him as a man with a quality akin to philosophical genius”. Traducción nuestra.

<sup>474</sup> Kelly, A. *Toward another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Change*. Ed. Yale University Press. New Haven and London, 1998. p. 95: “Senses his isolation, his weakness, his contingency, and hastily, with a secret fear, he turns to the petty concerns and labours of his life: he is more comfortable in this world of his own creation. Here he is at home; he still dares to believe in his significance and his strength”. Traducción nuestra.

hacia 1870, los derroteros de la *intelligentsia* radical posterior a la generación populista y a la suya propia. Berlin tampoco se ve constreñido a extraer conclusiones dramáticas de su propia interpretación de la realidad, de sus propios conceptos y categorías. Antes bien, los quisiera traducir en una continuidad de la experiencia del mundo y del lenguaje, que es lo que intentó con su Pluralismo. A los ojos de Herzen, la observación de las contradicciones entre la sociedad e individuo presentes en los revolucionarios de 1848, le hacía comprender como para la sociedad se perseguían planes cuyos fines eran inmutables en virtud de alguna idea de nación, sociedad, progreso, orden, etc., que producían concepciones del ser humano igualmente inmutables y cuya legitimidad se derivaba de las ideas establecidas por los grupos dominantes. Herzen cambió el orden y cambió la idea. Su premisa de partida fue: **“el hombre verdaderamente libre crea su propia moralidad”**.<sup>475</sup> Y esta es una necesidad moral que se correspondía con la libertad de los individuos reales en tiempos y lugares específicos:

“La Armonía entre la sociedad y el individuo no está establecida de una vez por todas. Aviene en cada periodo, casi en cada país, y cambia con las circunstancias, como todas las cosas. No puede haber normas universales en este asunto, ni decisiones universales. Hemos visto lo fácil que es que un hombre se rinda ante su medio y en otras cómo solo puede preservar su capacidad sólo con el exilio, retirándose –llevando todas sus cosas consigo. No tenemos el poder de cambiar la relación histórica del individuo con la sociedad ni siquiera, desafortunadamente, la sociedad tiene ese poder, sino que depende de nosotros, si somos de nuestro propio tiempo, contemporáneo, en armonía con nuestro propio desarrollo, en una palabra, si *amoldamos* nuestra conducta en respuesta a las circunstancias (...) No hay moralidad inmutable, eterna, igual que no hay eternas recompensas o castigos.”.<sup>476</sup>

Herzen escribe esto en París, en 1848, sintiéndose en el epicentro del terremoto que decidía la historia, donde los problemas entre el individuo y la sociedad se dilucidaban en su ultimísima expresión, en lo más avanzado de la historia misma. Poco cree de los sucesos a los que asiste, **“excepto en un puñado de personas, en unas pocas ideas”**;<sup>477</sup> nada admira del mundo convulso salvo las ideas que se persiguen, donde la libertad del individuo, aquello que es **“la cosa más grande de todas”**,<sup>478</sup> es en lo único que puede estar depositada la hipotética consecución de lo que las personas pueden desarrollar. Entonces, cuando se podrá disponer en un mundo cuya historia y moral es así concebida

---

<sup>475</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 141: **“Truly free man creates his own morality”**. Traducción nuestra. Cursiva en original

<sup>476</sup> Ibídem. pp. 140-141: **“The Harmony between society and the individual is not established once and for all. It comes into being in each period, almost in each country, and it changes with circumstances, like everything living. There can be no universal norm, no universal decision on the matter. We have seen how easy it is at some periods for man surrender to his milieu and how at other can preserve the tie only by exile, by withdrawal –taking his all with him. It is not in our power to change the historical relationship of the individual to society, nor unfortunately is it in the power of society itself, but it depends on us whether we are contemporary, in harmony with our development, in a word, whether we mould our conduct in response to circumstances (...) There is no eternal, immutable morality, just as there are no eternal rewards and punishments”**. Traducción nuestra. Cursiva en original

<sup>477</sup> Ibídem. p. 10: **“Except in a handful of people, a few ideas”**. Traducción nuestra.

<sup>478</sup> Ibídem. p. 11: **“The greatest thing of all”**. Traducción nuestra.

por Herzen: **“el mundo no conocerá la libertad hasta que todo lo religioso y lo político se transforme en algo simple, humano, susceptible de crítica y negación”**.<sup>479</sup>

Herzen estaba proclamando la incompatibilidad de su idea de libertad tanto con la Monarquía de los conservadores franceses como con la República de los revolucionarios. Por esto Herzen prolonga su imagen al futuro, *a la otra orilla*. Y no lo hace impulsado por una simple, mera o ingenua visión utópica, sino que sitúa su análisis en la falta de comprensión hacia el carácter de la libertad y su vinculación con la clase de comprensión que incorpora. Piensa que si las ideas de libertad, fraternidad e igualdad fuesen realizadas –si la armonía final se consiguiera– sería el fin de la vida europea, de sus constituciones, gobiernos, monarquías, del cristianismo, de todo lo que ha moldeado nuestra propia civilización. En el escenario descrito por el escritor ruso, la pregunta acerca de si realmente su descripción es plausible, no es contestada en términos de desarrollo histórico, pues no hay en su planteamiento una idea de progreso así entendida. Su respuesta es que iremos donde la inteligibilidad del individuo libre decida:

“Un hombre libre no puede huir, porque depende solo de sus convicciones y de nada más. Tiene derecho a irse o quedarse. Pero la cuestión no es huir. Sino si un hombre es libre o no”.<sup>480</sup>

El individuo de Herzen no puede huir porque, ante todo, no sólo tiene sus propias convicciones, sino que también están delante de él, no puede evitar tenerlas y evaluarlas si es que quiere considerarse libre. Tampoco puede tomar ninguna vía de huida metafísica, monista o de cualquier otro tipo que adscribiera la libertad al ser humano de un modo propio de quien concede una cualidad ontológica derivada de creencias superiores a la libertad misma. La libertad está delante de sí mismo. Podrá decidir marcharse o quedarse, pero no puede no asumir ante lo que está. Herzen cree que esta situación se produce más veces de lo que acostumbramos a pensar, y que las consecuencias nos asombran muchas más veces de lo que esperamos, sencillamente porque **“el hombre es más libre de lo que normalmente creemos”**.<sup>481</sup> Berlin comprendía su Pluralismo como una teoría factible a la vista de la contradicción mayúscula que Herzen identificó cuando éste situó ante él la idea del *monismo legitimando la libertad individual*, encubriendo las prístinas palabras de Herzen, es decir, cuando era la propia actividad intelectual quien otorgaba coherencia a la idea de la legitimación, vía intelección, de la libertad individual con la claridad que Herzen lo expuso. Y, de seguido, pensó que la dimensión moral que esto plantea, obligará al Pluralismo berliniano a contemplar la aparición de la idea de incompatibilidad de los valores, como resultado inherente a la propia intelección, al hecho, al dato básico, de que si un individuo opera como Herzen dice, al lado suyo, en el Pluralismo, hay otro que opera exactamente igual y, todavía más, al lado hay otro que puede operar con otras justificaciones de la libertad externas al individuo mismo. Con lo que la filosofía moral del Pluralismo, asumiendo este escenario conflictivo, propone una vía para estabilizarlo, comprenderlo y, si es posible, aprender a vivir en él, sin que por ello sea imposible que cada ser humano

---

<sup>479</sup> Ibídem. p. 51: **“The world will not know liberty until everything religious and political is transformed into something simple, human, susceptible to criticism and denial”**. Traducción nuestra.

<sup>480</sup> Ibídem. p. 126: **“A free man cannot run away, because he depends solely on his convictions and on nothing else. He has the right to go or to remain. The question is not one escape. But whether man is free or not”**. Traducción nuestra.

<sup>481</sup> Ibídem. p. 127: **“Man is freer than is usually believed”**. Traducción nuestra.

intente responder a la pregunta sobre cómo vivir, y cuyos límites serán los límites de aquellas situaciones provocadas por ideologías que, justamente, amenazan ese escenario y, posiblemente, desearan eliminarlo. Herzen sospechaba que ni la monarquía ni la república conseguirían la igualdad, la libertad o la fraternidad salvo al precio de destruirse a sí mismos, porque no habían reparado lo suficiente en lo que querían decir estos tres valores en relación a su propia legitimación política, filosófica, histórica y social. Berlin añadiría, cien años después que, además, estos valores pueden, por ellos mismos y de acuerdo a la libertad que la intelección comprensiva concibe, ser incompatibles entre sí y señalaba el riesgo que suponía el que la realización de uno de ellos se pudiera conseguir al precio de la aniquilación del otro, peligro que era para él más que evidente en tanto las conductas humanas estuvieran fundamentadas en sistemas de valores monistas. Para Herzen, no podía ser que el centro de gravedad de nuestra moralidad permaneciera fuera de nosotros:

“¡Qué niños somos, que esclavos somos todavía! ¡Cómo reside fuera de nosotros mismos todo el centro de gravedad, el punto que soporta toda nuestra voluntad y toda nuestra moralidad! Esta falsedad no es solo perniciosa, sino degradante, ofende nuestro auto-respeto, corrompe nuestro comportamiento”.<sup>482</sup>

Es mérito del propio Herzen haber dicho en, el siglo XIX, sin incurrir en el nihilismo u otros extremismos, lo que entendía como el absurdo de los monismos y monoteísmos que situaban al ser humano en el centro de todos los esquemas de las cosas, pero de cuya razón última estaban excluidos. Bajo la pregunta de si **“¿tiene un hombre menos razón sólo porque nadie esté de acuerdo con él?”**,<sup>483</sup> cuestionaba que el único vínculo moral entre individuo y monismo fuese la obediencia: la **“obediencia significa la transferencia de todo lo que es más individual en un hombre a una esfera impersonal, general, independiente de él mismo”**.<sup>484</sup> Esta era la concatenación entre libertad y obediencia que situó a Berlin ante el nexo donde su epistemología encontraba a su filosofía moral vía libertad y producía su idea de libertad negativa y positiva, que nuestro autor vinculaba taxativamente a la pregunta por la obediencia como la pregunta arquitectónica clave de toda teoría política: ¿por qué debo obedecer? o, en este caso, ¿por qué debo ceder capacidad intelectual? Ahora comprendemos mejor por qué Berlin volverá a situar, en la posguerra, la pregunta por la obediencia como la pregunta política más importante, formando parte de la respuesta personal, individual, que los propios seres humanos intentan dar a la pregunta acerca de cómo vivir. Y cuán lejos o cerca de este planteamiento los regímenes y sistemas políticos se sitúan. En la posguerra, está comprobando que en el bloque occidental este tipo de reflexión no era evidente de suyo y no formaba parte de las teorías o ideas dominantes. Y en el bloque soviético era, directamente, impensable. Para Berlin, el monismo era esa gran transferencia de la justificación de la obediencia a modelos filosófico-políticos externos a la *auto-conciencia humana*. Y, sin embargo, cuando se preguntó cuáles eran las razones por las que el monismo era tan deseado por los seres humanos, por qué la *auto-conciencia humana* era

---

<sup>482</sup> Ibídem. p. 138: “What children we are what slaves we still are! And how the whole centre of gravity, the point of support of our will and our morality lie outside us! This falsehood is not only pernicious, but degrading, it offends our self-respect, it corrupts our behaviour”. Traducción nuestra.

<sup>483</sup> Ibídem. p. 131: “Is a man less right merely because no one agrees with him?”. Traducción nuestra.

<sup>484</sup> Ibídem. p. 135: “Obedience means the transference of all that is most individual in a man on to an impersonal, generalized sphere independent of him”. Traducción nuestra.

una carga tan pesada, en su estudio sobre Tolstoi “El zorro y el erizo”, fechado en 1951, ofrece una explicación muy amplia y precisa al respecto. Responde así, a veces por boca del autor de *Guerra y Paz*, a veces por la suya, que los seres humanos necesitan, llegan o creen en el monismo por:

- Por “el deseo de penetrar las causas primeras”.<sup>485</sup>
- Por “la imposibilidad de poder justificar la arbitrariedad del material (...) histórico”.<sup>486</sup>
- Por la selección de unas pocas, o una, de las múltiples causas que hacen la historia, como causa eficiente y la elección de esta debido a que produce seguridad.<sup>487</sup>
- Porque de algún modo hay individuos que sienten que comprenden, con algún ramalazo de genio, la dirección de las cosas y su orden completo y final.<sup>488</sup>
- Porque estos seres humanos piensan que los individuos no descubrirán nunca nada si no lo remiten a la existencia estructuras ciertas y finales.<sup>489</sup>
- Porque no podemos estar en este mundo sólo para vivir la vida de cada uno, que esto es lo real, y nada más; y entienden que como mucho este razonamiento son las flores de la planta, pero nunca las raíces.<sup>490</sup>
- Porque atribuir los actos de la historia, del pasado, a los individuos no explica la historia, sus causas, lo que la origina.<sup>491</sup>
- Porque hay leyes que determinan a la naturaleza y a los seres humanos. Y es moralmente buena esta idea frente a la estupidez e ignorancia de los seres humanos.<sup>492</sup>
- Si no sabemos las causas últimas no es por inaccesibilidad o porque sea imposible saberlo, sino por la multiplicidad de todas las cosas, de lo pequeño que es todo y de lo muy difícil de comprenderlo que es para una cabeza omniabarcante, es decir, por nuestra debilidad e incapacidad.<sup>493</sup>
- Porque aunque nos empeñamos en decir que el hombre es libre y autónomo, aun sin quererlo, forma parte de una corriente universal que ordena todo.<sup>494</sup>
- Cuanto más sospechosa es la evidencia de que la búsqueda es vana, más fuertes se vuelven los intentos de conseguir este principio unificador y más intensos son los ataques a los que sostienen que no es posible.<sup>495</sup>
- Por la necesidad de que todo se someta a algo muy sencillo y el origen religioso de esta idea.<sup>496</sup>

---

<sup>485</sup> Berlin, I. “El erizo y el zorro”. En, Berlin, I. *Pensadores Rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 80. Que corresponde a Berlin, I. “The Hedgefox and the Fox”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. p. 29: **“The desire to penetrate to first causes”**.

<sup>486</sup> Ibídem. p. 80. [p. 32: **“He further thought that he could not justify to himself the apparently arbitrary selection of material (...) historical”**].

<sup>487</sup> Ibídem. p. 87. [p. 33].

<sup>488</sup> Ibídem. p. 92. [p. 35].

<sup>489</sup> Ibídem. p. 92. [p. 35].

<sup>490</sup> Ibídem. p. 94. [p. 37: **“But these are the trivial ‘flowers’ of life, not the ‘roots’”**].

<sup>491</sup> Ibídem. p. 95. [p. 37: **“Some historians attribute events to the acts of individuals, but this is no answer: for they do not explain how these acts ‘cause’ the events they are alleged to ‘cause’ or ‘originate’”**].

<sup>492</sup> Ibídem. p. 102. [pp. 41-42].

<sup>493</sup> Ibídem. p. 107. [pp. 44-45. **“Our ignorance of how things happen is not due to some inherent inaccessibility of the first causes; only to their multiplicity, the smallness of the ultimate units, and our own inability to see and hear and remember and record and coordinate enough of the available material”**].

<sup>494</sup> Ibídem. p. 109. [p. 45].

<sup>495</sup> Ibídem. p. 115. [p. 49].

<sup>496</sup> Ibídem. pp. 119-120. [pp. 51-52].

- Porque los seres humanos no pueden vivir con la idea de reconocer que la realidad es como es y no encontrar un principio unificador, no aceptan vivir así, sienten que algo se les escapa. Sienten que esto es una tragedia.<sup>497</sup>

- Porque nuestro sentido común nos dice que todo nuestro conocimiento es empírico y jamás nos conducirá –su mero planteamiento es ya falaz- a *la verdad*, al verdadero entendimiento. Pero nuestras causas emocionales nos impelen a creer lo contrario.<sup>498</sup>

Ante la contundencia de semejante elenco, no es de extrañar que Herzen creyera que el monismo había sido capaz de elaborar un modelo extremadamente consistente de sujeción moral.<sup>499</sup> Es decir, de transferencia de la legitimidad de su propia individualidad a principios externos a ella. Tolstoi ayudó a Berlin a comprender mejor la dinámica y las tensiones que, dentro de un ser humano y en la sociedad, producirá el deseo del monismo y la imposibilidad de alcanzarlo, junto a las vías políticas por las que, no obstante lo anterior, individuos dotados de arrojo y temeridad suficiente lo intentarán bajo formatos no democráticos, incluidas aquí las dictaduras de toda clase o sistemas religiosos, nacionalistas o tecno-científicos. También Berlin comprenderá como estas tensiones se proyectan y perciben en la vida individual y social, y cómo perturbaban y daban tormento a los propios personajes tolstoianos **“porque, en el fondo, [la inteligencia de] Tolstoi era mucho más cruel”**.<sup>500</sup> Kennan, en carta enviada a Berlin el 26 de mayo 1950, para comentar su entonces recién publicado ensayo “Las ideas políticas en el siglo XX”, le expone que todas esas razones que Berlin señalaba mitad en Tolstoi mitad en sus propias ideas, eran **“el pecado original”**<sup>501</sup> de los totalitarismos, es decir, aprovecharse de aquella debilidad humana. Herzen también lo expuso con su constante claridad, sumergidos en el monismo, con sociedades en tensión y conflicto, **“nadie preguntó al individuo”**.<sup>502</sup> Sin embargo, este individuo que se encontraba inmerso en un modelo monista extremadamente coherente, cuando *quisiera salir* de él, lo hará al precio de comprobar la pesada carga de la libertad y del nexo de ésta con el modelo de la intelección. Entonces se experimentará a sí mismo como un ser humano que tiene que elegir y tiene que, además, ser consciente que no es el centro de nada, que no está hecho a imagen y semejanza de nadie. Herzen ejerció de desacralizador de toda concepción, ya sea de la religión, del estado, de la monarquía, de la revolución, que no reconociera el valor único del individuo y de todo aquello que quisiera destruirlo en nombre de cualquier principio universal. Para él, el principal impedimento para la libertad y la moralidad individual era, precisamente, este, la insistencia que desde el monismo hacen sus sostenedores en dirección a explicar y resolver de una vez por todas lo que no es sino *firme contingencia* de la propia existencia humana individual. Todo esto fue el **“individualismo, no metafísico, empírico, ‘eudemonista’”**,<sup>503</sup> de Herzen, que impactará

---

<sup>497</sup> Ibídem. pp. 127-128. [p. 56]

<sup>498</sup> Ibídem. p. 161. [p. 75].

<sup>499</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. pp. 134-135.

<sup>500</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 211. Carta a Edgar Wind, sin datación exacta, inicios de febrero 1951: **“But ou fond Tolstoi is far crueller”**. En francés en el original. Traducción nuestra.

<sup>501</sup> Hardy, H. En, Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 213: **“I really believe that this thing that the totalitarians have done –this taking advantage of the helpless corner of man’s psychic structure- is the original sin”**. Traducción nuestra.

<sup>502</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 135: **“Who was liberated at the price of the individual’s freedom, no one ever asked”**. Traducción nuestra.

<sup>503</sup> Berlin, I. “Herzen and Bakunin”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 226. Que corresponde a Berlin, I. “Herzen and Bakunin on Liberty”. En, Berlin, I. *Russian*

profundísimamente a nuestro autor y le adelantará, en casi veinte años, mucha de la esterilidad del debate sobre el totalitarismo de las décadas de los años cincuenta y sesenta. Y donde, en las páginas finales de *Desde la otra orilla*, datadas el 3 de abril de 1850, aparece como un fulgor la seminal idea negativa como respuesta desnuda al monismo:

“En vez de asegurar a la gente que ellos quieren apasionadamente lo que nosotros queremos, sería mucho mejor preguntarnos a nosotros mismos si queremos algo diferente o incluso si la gente quiere o no algo en este momento, y entonces reflexionar, parar, dejar en paz, sin violentar al otro o desperdiciarnos a nosotros mismos.

Tal vez esta *acción negativa* sea el comienzo de una nueva vida. En todo caso, será un acto virtuoso”.<sup>504</sup>

Esta era la estupefacta lucidez que destilaban los capítulos finales de *Desde la otra orilla*. El epílogo al fracaso de las revoluciones de 1848-1850, que fueron para Herzen su “**confesión lógica, el historial de mi enfermedad (...) mi barco tenía que naufragar entre las rocas sumergidas y, en efecto, naufragó. Me salvé pero perdí todo...**”.<sup>505</sup> Su idea del individuo libre quedó desnuda ante sí misma y fue para Berlin una referencia insustituible en los años donde hizo coincidir su filosofía con su diagnóstico de los conflictos de la posguerra y de las décadas que habrían de venir. Se hizo eco clarísimo de aquella *acción negativa* vinculada a la intelección del mundo de la vida individual. El agudísimo contraste entre la concepción del individuo y la libertad de Herzen y la de sus contemporáneos, hizo que nuestro autor se preguntara amargamente cómo era posible que Occidente no tuviera nada más que ofrecer al individuo libre que aquello que habían contemplado los ojos de su héroe ruso y también los suyos menos de un siglo después: sacrificio de seres humanos en nombre de ideales inalcanzables, abismo inseparable entre las necesidades de los individuos y la concepción de la sociedad por parte de las elites, opresión hacia aquellos que lo único, o mucho, de lo que necesitaban es que se les dejara vivir su vida. Herzen había correlacionado la *auto-conciencia humana* con el destino que aguardaba a un individuo concebido en su centralidad como un ser humano libre, sin más atributos que esta condición. Entre el idealismo y el positivismo-industrialismo predominante en el siglo XIX, de nuevo, en 1864, lo expresó así:

“¿No sería más fácil entender que el hombre no vive para que *se cumpla su destino*, ni para que se plasme una idea, ni para el progreso, sino únicamente porque ha nacido, y además ha nacido *para* (por mal que suene esta palabra) el presente, lo cual no le impide ni recibir la herencia del pasado ni dejar un testamento? Esta suposición les parece grosera y humillante a los idealistas, que no quieren darse cuenta de que el gran significado de nuestra vida consiste, a pesar de nuestra futilidad y del apenas perceptible centelleo de

---

*Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. 112: “It is this particular species of non-metaphysical, empirical, ‘eudemonistic’ individualism”.

<sup>504</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 142: “Instead of assuring the people that they passionately want what we want, it would be better for us to ask ourselves whether they want something different, or whether they want anything at all at this moment, then to concentrate, to pack up shop, to leave in peace, without doing violence to other or wasting ourselves. Maybe this negative action will be the beginning of a new life. In any case, it will be a virtuous act”. Traducción y cursiva nuestra.

<sup>505</sup> Herzen, A. *Mi pasado y pensamientos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. p. 222. Cursiva en original.

nuestra vida privada, en que en *nosotros*, mientras vivimos, mientras la fuerza natural no desate el nudo que hemos atado, *somos nosotros mismos*, y no unas marionetas predestinadas a ganar con su sufrimiento el progreso o a poner en práctica una idea errante”.<sup>506</sup>

Este texto, perteneciente a *Pasado y Pensamientos*, en sus dos últimas líneas y a los efectos berlinianos, aludía en toda su amplitud a la Ilustración –*ganar con sufrimiento el progreso*–, y el Romanticismo –*poner en práctica una idea errante*–. Y con ello situaba a Herzen, también, no sólo como un pensador que contribuyó a modelar su idea o concepto del individuo libre, es decir, como influencia mayor dentro de su modelo pluralista, sino que lo situó también, operativo históricamente en su propia doctrina, justo allí donde, en las décadas finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, como Berlin cree, se jugó el cambio de valores e ideas decisivo en nuestra época y que él mismo estudiaría como corriente y contra-corriente, como Ilustración y Contra-ilustración.

Por la parte ilustrada, en dos aspectos capitales que el Pluralismo berliniano criticará; primero, en la idea del monismo y su asociación indisoluble a la idea del individuo libre como alguien que tiene la razón de su misma existencia en la legitimidad que le otorga la sociedad, y segundo, estrechamente vinculado a esto, sus consecuencias en el nacimiento de la idea de progreso como causalismo racional para la historia:

“Muchas de las peores confusiones del pensamiento del siglo XVIII, incluso aquella por la cual el concepto de libertad personal comparativamente claro, aunque negativo, como condición en que el hombre no se ve obligado por los demás a hacer lo que no desea, se confunde con la noción utópica y quizás ininteligible de quedar libre de las leyes en un sentido diferente de ‘ley’, libre de las necesidades de la naturaleza o aun de la consistencia social; y de esto se infiere que, como es absurdo pedir una liberación de la naturaleza puesto que yo soy lo que soy como parte de ella, por tanto, como mis relaciones con otros seres humanos son parte de la ‘naturaleza’, igualmente absurdo es pedir libertad de ellos: lo que el hombre debe buscar es una ‘libertad’ que consista en una ‘armoniosa’ solidaridad con ellos”.<sup>507</sup>

Con lo que la idea de progreso como ley del propio proceso histórico se convierte en un tótem mágico revestido de falsa racionalidad, como Herzen critica:

“Si el progreso es el fin, ¿para quién estamos trabajando? Quién es este Moloch que, cuando los trabajadores fatigosamente se le acercan, en vez de recompensarles, retrocede más aun, y como consolación a las exhaustas,

---

<sup>506</sup> Ibídem. p. 332.

<sup>507</sup> Berlin, I. “Herzen and Bakunin”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 218. Que corresponde a Berlin, I. “Herzen and Bakunin on Liberty”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. pp. 107-108: “Many of the worst confusions of eighteenth-century thought, including that whereby the comparative clear, if negative, concept of personal liberty as a condition in which a man is not coerced by others into doing what he does not wish to do, is confounded with the Utopian and perhaps unintelligible notion of being free from laws in a different sense of ‘law’ –from the necessities of nature or even of social coexistence. And from this it is inferred that since to ask for freedom from Nature is absurd, since I am what I am as part of her, therefore, because my relationships with other human beings are part of ‘Nature’, it is equally senseless to ask for freedom from them –what one should seek is a ‘freedom’ which consists in a ‘harmonious solidarity’ with them”.



fracasadas multitudes que gritan ‘los que van a morir te saludan’, lo único que se les da es la burlona respuesta de que después de su muerte, todo será maravilloso en la tierra. De verdad quieres condenar a los seres humanos que hoy están vivos al triste papel de cariátides que soportan el suelo donde otros algún día bailarían (...) Esto sólo debería ya servir como un aviso a la gente: un fin que es infinitamente remoto no es un fin, sino, si quieres, una trampa (...) el fin de cada generación –es ella misma”.<sup>508</sup>

Ambas ideas fueron recogidas por Berlin, en 1948, dentro ya de su propia perspectiva pluralista: **“el proceso histórico no tiene ‘culminación’. Los seres humanos han inventado este concepto tan sólo porque no pueden enfrentarse a la posibilidad de un conflicto sin fin”**.<sup>509</sup> Y donde aparece identificado el trabajo que la incompatibilidad de los valores habría de aportar, al comprender moralmente el modo en el que esta ausencia de fin no era ninguna maldición para el Pluralismo, la cual era la radical anulación de cualquier otra teoría apocalíptica o nihilista que, mediante la exaltación ya fuera de la máquina o la voluntad, pudiera darle un sentido angustioso o inmanejable a esta idea, fuera, una vez más, de la razonable posibilidad de comprensión humana.

Y por lo que respecta a la parte Contra-ilustrada y romántica, coetánea plena, también, de Herzen, Berlin cree que ésta introduciría un **“tremendo estrés en las relaciones individuales”**,<sup>510</sup> algo propio de épocas en las que **“la vía natural que conduce a la satisfacción humana se ve bloqueada, [y entonces el ser humano] se retira hacia sí mismo”**.<sup>511</sup> Siendo que, como hemos expuesto, la retirada de Herzen no fue religiosa, ni espiritual, ni doctrinal, ni trágica o heroica. No fue ninguna huida. Se contempló a sí mismo desde otro lugar dentro de su propio siglo, con la misma lucidez que una de las frases favoritas de Berlin, la del Obispo Butler, cuando este afirma en uno de sus sermones que las cosas, los hechos, por muchos que los hombres quieran engañarse, son lo que son, de modo que no hay porqué esperar otra cosa.<sup>512</sup> El individuo libre requería, también, otra justificación distinta a la romántica:

---

<sup>508</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 37: **“If progress is the end, for whom are we working? Who is this Moloch who, as the toilers approach him, instead of rewarding them, only recedes, and as a consolation to the exhausted, doomed multitudes crying ‘morituri te salutant’, can give back only the mocking answer that after their death all will be beautiful on earth. Do you truly wish to condemn human beings alive to-day to the sad role of caryatids supporting a floor for others someday to dance on (...) This alone should serve as a warning to people: and end that is infinitely remote is not an end, but, if you like, a trap (...) the aim of each generation –is itself”**. Traducción nuestra.

<sup>509</sup> Berlin, I. “Herzen and Bakunin”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 202. Que corresponde a Berlin, I. “Herzen and Bakunin on Liberty”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. 98: **“The historical process has no ‘culmination’. Human beings have invented this notion only because they cannot face the possibility of an endless conflict”**.

<sup>510</sup> Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. p. 61. Que corresponde a Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. p. 36: **“A tremendous stress upon the individual relationships of the individual suffering human soul with her maker”**. Berlin refiere al protestantismo y cómo cambió la relación del individuo con la religión. Traducimos el texto al perderse, en la edición en castellano citada, el significado de la expresión *stress* como caracterizadora de la relación entre el individuo y su creador.

<sup>511</sup> *Ibidem*. p. 61. [p. 37: **“The natural road towards human fulfillment is blocked, human being retreat into themselves”**].

<sup>512</sup> Butler, J. *Fifteen sermons. Preached at the rolls chapel and a dissertation of the nature of virtue*. Ed. SPCK. London, 1970. pp. 70-71. Butler exponía de que los seres humanos, por mucho que disfrutaran en sus vidas, encontraban siempre el modo de justificar sus vicios, no habiendo ser humano que, después de una acción pecaminosa, no quisiera volver al estado de hombre justo y desear no tener culpa de su acción, cosa

“Herzen rechazó esto como algo que no era sino la sádica mitología peculiar de los germanos, sin justificación moral, sin ninguna evidencia empírica en la que fundarse. Creía que la moralidad no era un código fijo y eterno, objetivo, un conjunto de mandamientos inmutables que los seres humanos estaban meramente llamados a asumir y obedecer, sea que estuvieran decretados por una deidad personal o que fueran encontrados en la ‘naturaleza’ o en la ‘lógica de la historia’. Mantuvo que el hombre inventa su propia moralidad; que animado por el egoísmo sin el cual no hay vitalidad ni actividad creadora, el hombre es responsable de sus elecciones, y no puede alegar la excusa ni de la naturaleza ni de la historia”.<sup>513</sup>

Sumadas ambas, Berlin consideró que esta crítica a ilustrados y románticos fue una posición realmente original en el siglo XIX y en el XX. Absolutamente pertinente para él en las décadas siguientes a la posguerra. En este texto de 1956, comprobamos cómo la ha asumido al hablar del espacio individual herzeniano, que considera posible, factible, que incluso podrían llegar a comprender sus contemporáneos, a poco que fueran positivistas con imaginación moral –herederos ilustrados- o existencialistas inteligibles –herederos románticos-, en el caso de que hubiera alguno:

“Esta negación por su parte [de Herzen] de que era, en principio, posible formular reglas morales eternas y generales, hecha sin una traza de auto-drama byroniano o hipérbole nietzscheana, es una doctrina que no se encuentra con frecuencia en el siglo diecinueve; incluso, al menos desplegada al completo, en nuestro siglo, donde forma un puente entre positivistas dotados de imaginación moral y existencialistas que tienen algo genuinamente inteligible que decir”.<sup>514</sup>

Cuando, en 1958, al final de “Dos conceptos de libertad”, Berlin diga, simplemente, que el Pluralismo le parece más humano –que el monismo-, estará destilando a este Herzen que estudió a comienzos de los años treinta como una figura única en el siglo XIX. Habiendo presenciado el advenimiento del comunismo, el fascismo y el nazismo, el precio de dos guerras mundiales y la *shoah*, aunque confiese que no sabe si en la posguerra realmente estaba al final de una época, sí sintió lo que Herzen refirió al decir que todas las cartas estaban boca arriba encima de la mesa. Los autores rusos le habían

---

que de nada sirve porque las cosas y la voluntad son lo que son y sus consecuencias son lo que son, creando una justificación basada en razonamientos que no hacen sino confesar la deshonestidad en esta intención de camuflaje, contraria a la simplicidad recomendada bajo la noción de Mateo (18.3).

<sup>513</sup> Berlin, I. “Introduction”. Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. xvi: “Herzen rejected this as nothing but a sadistic mythology peculiar to the Germans, possessing no moral justification, founded on no empirical evidence. He believe that morality was not a fixed, objective, eternal code, a set of immutable commandments which human beings were merely required to discern and obey, whether they were ordained by a personal deity or were found in ‘nature’ or ‘the logic of history’. He maintained that man invents his own morality; that animated by that egoism without which there is no vitality and no creative activity, man is responsible of his own choices, and cannot plead the *alibi* of either nature or history”. Traducción nuestra.

<sup>514</sup> Ibídem. p. xvi: “This denial on his part that it was, in principle, possible to formulate general and eternal moral rules, made without a trace of Byronic self-dramatization or Nietzschean hyperbole, is a doctrine that is nor often encountered in the nineteenth century; indeed, in its full extent, not till well into our own, where it form a bridge between positivists endowed with moral imagination and existentialists who have something genuinely intelligible to say”. Traducción nuestra.

mostrado **“cómo discriminar mejor entre las visiones de libertad en nuestra época postideológica”**.<sup>515</sup> Tolstoi o Herzen, que nacen y crean en medios extremos, rendidos a su propia causa, fueron, a la vez, ejemplos supremos –**“intelectual y emocionalmente”**–,<sup>516</sup> de comprensión, interpretación y volteo de las corrientes dominantes de su siglo. La *intelligentsia* rusa y, sobre todo, Herzen, fue el autor que le enseñó cómo, y a qué precio, se puede participar en la catástrofe quedándose él mismo, hasta cierto punto, en la linde del abismo. Belinsky fue la conexión moral. Tolstoi el ejemplo de lo endiablado que se viven las revoluciones interiores. Turguenev fue el liberal atormentado y doliente ante el acaecer de acontecimientos que son todo lo que nunca hubiera deseado, como expondremos. E Ivan Karamazov, en el pasaje de *Crimen y Castigo* donde Dostoievski hace exclamar a su personaje que devuelve el billete del mundo ante el sacrificio de un solo inocente, el deliberado acto de elección con el que, en última instancia, el utilitarismo queda refutado –**“¿qué pueden los utilitaristas, incluso los más civilizados y humanos, decirle?”**–.<sup>517</sup> ante el pleno reconocimiento de la existencia del plano moral para la vida individual y de la intelección que lo soporta.

Con todo lo anterior expuesto, comprobamos también cómo no tenía sentido para Berlin aceptar y permitir que, tras la guerra, la experiencia vital, conceptual y, sobre todo, moral de la *intelligentsia* rusa, no significara casi nada para la época que no se sabía si moría o nacía. Y no solo por la interesada apropiación que la URSS hizo de la *intelligentsia* y que él rechazó rotundamente. De hecho, nuestro autor comenzaría un proceso de desmitologización de la *intelligentsia* tal y como era interpretada oficialmente por la Unión Soviética,<sup>518</sup> y que canonizaba a Herzen como uno de sus fundadores. A Herzen, que si algo detestaba, dice Berlin, era a Marx y los **“Marxids”**.<sup>519</sup> Y tampoco sentía aprecio por la burguesía, lo que fue igualmente aprovechado por el régimen soviético para asimilarlo al suyo.<sup>520</sup> Berlin deseaba, también, situar a la *intelligentsia* en Occidente en un lugar más acorde al que él creía que merecía, pues el trato que los escasos estudios acerca de ella existían a mediados del siglo XX,<sup>521</sup> la

---

<sup>515</sup> Kelly, A. *Toward another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Change*. Ed. Yale University Press. New Haven and London, 1998. p. 7: **“How better to discriminate among visions of freedom in our postideological age”**. Traducción nuestra.

<sup>516</sup> Berlin, I. “Introduction”. Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. xvii: **“Both intellectually and emotionally”**. Traducción nuestra.

<sup>517</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 215. Carta a George Kennan, 13 de febrero 1951: **“What can utilitarians, even the most civilized and humane, say to him?”** Traducción nuestra.

<sup>518</sup> En 1912, Lenin redactó un pequeño artículo para el periódico de los socialdemócratas. El artículo se titulaba “A la memoria de Herzen” (*Pamiati Guertsena*) y en él se conmemoraba el centenario de su nacimiento. En este trabajo Lenin trazó un esquema de la supuesta sucesión revolucionaria en Rusia: los decembristas despertaron a Herzen, éste a los populistas y los populistas dieron vida a los bolcheviques. Ciertamente el partido de Lenin tenía menos derecho a reclamar la herencia intelectual de Herzen que los *essery* [socialistas revolucionarios] pero el pensador ruso se había convertido en un mito de la revolución y no habría resultado prudente renunciar a la posibilidad de utilizar su nombre. Después de la desaparición de Lenin, esta idea suya, a diferencia de muchas otras, no fue rechazada por Stalin (Vid. Novikova, Olga. “Introducción” a Herzen, A. *Mi pasado y pensamientos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. pp. XLVI-XLVII).

<sup>519</sup> Berlin, I. “Introduction”. Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. xxi: **“Herzen, who detested Marx and the ‘Marxids’”**. Traducción nuestra.

<sup>520</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. London, 2013. Ed. Chatto & Windus. p. 169. Carta a Genia Lampert, 19 de noviembre 1963.

<sup>521</sup> Para los historiadores que se habían ocupado la *intelligentsia* rusa -Malia, Richard Pipes, Robert Conquest, Adam Ulam, Robert Daniels- esta era retratada como idealistas descarriados, como

situaban como antecedentes heroicos de la revolución de 1917 y poco menos que padres fundadores, o no acababan de situar a este grupo de escritores en la corriente a la que Berlin entendía que debían pertenecer con pleno derecho. Si Berlin podía aceptar como situación de hecho el que el monismo pareciera que satisfacía necesidades humanas fundamentales que a él le resultaban erróneas, fue la *intelligentsia* quien alentó y sostuvo en él su creencia de finales de los años treinta, esto es, que existe una intelección de la realidad distinta del monismo y acorde con la historia y el individuo, que muy pocos tal vez hayan apreciado, pero que históricamente puede rastrearse en la obra de los autores rusos y, como después hizo, en las ideas de Vico, Herder o Maquiavelo, teniendo siempre a los filósofos ilustrados y románticos al fondo.

A su modo, Berlin, ya había comenzado a verter en sus propias ideas las lecciones de la *intelligentsia* rusa. En 1949, aplicando las lecciones de Herzen, nada menos que en umbral de la guerra fría, lo dijo: **“lo que esta época necesita es menos mesianismo, más escepticismo culto, más tolerancia con la idiosincrasia personal”**.<sup>522</sup> Pero lo más grave para él era que si tenía la necesidad de apelar a estas palabras era, precisamente, porque su veredicto acerca de la época era el contrario: **“en su conjunto, fueron los oponentes totalitarios de Herzen, de derechas o de izquierdas, los que ganaron”**.<sup>523</sup> Era el éxito que acompañaba cuando se ofrecía el monismo como una fuente de profunda satisfacción para el entendimiento y las emociones. Y, sin embargo, la existencia misma, la experiencia diaria y su comprensión intelectual era el vínculo probatorio que mostraba lo ineludible de tener que enfrentarnos con fines igualmente últimos, con frecuencia incompatibles y, ante los cuales, debemos elegir sin remedio, aceptando que ganaremos algunos y perderemos otros. Herzen expuso sus testimonios e ideas sobre la revolución de 1848 y el siglo XIX y nuestra época sin aplicar ninguna teoría o modelo previo, sin buscarla tampoco. No escribió nada para justificar partidos, para demostrar alguna filosofía de la historia, para justificar despotismos, ninguna religión o sistema, sino para examinar las ambiciones y deseos de los partidos, las clases y los líderes de las revueltas y las razones históricas o sociales que pudieran tener, junto con las razones y causas de las sucesivas traiciones a la propia revolución por parte de sus promotores. Exponiendo la confusión de los propios programas políticos, de aquellos que encendieron el fuego que quería acabar con el viejo orden y, una vez que encendieron la mecha, querían parar la explosión con otro modelo con la misma estructura conceptual.<sup>524</sup> Después de la generación de Herzen, Belinsky y Turguenev, de la *primera intelligentsia* -heredera directa de los decembristas ajusticiados por el zarismo a comienzos en 1825-, las ideas que tenían que haber significado el cambio político fracasaron. La esperanza depositada en las originarias ideas de los socialistas utópicos franceses, incluso en la propia capacidad de la pujante burguesía europea, sufrió una profunda refutación. En Rusia, los

---

personalidades psicóticas o separados del mundo real, obsesionados por abstracciones ideales, fanáticos convencidos de la rectitud moral de sus ideas y teorías (Vid. Kelly, Aileen M.: *Toward another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Change*. pp. 2-4. Ed. Yale University Press. New Haven and London, 1998).

<sup>522</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 104. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 92: **“Less Messianic ardor, more enlightened skepticism, more toleration of idiosyncrasies”**. Traducción nuestra.

<sup>523</sup> Berlin, I. “Introduction”. Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. xx: **“On the whole, it is Herzen’s totalitarian opponents both of the Right and of the Left that have won”**. Traducción nuestra.

<sup>524</sup> Ibídem. pp. xxv-xxvi.

populistas, los *hombres nuevos* –Chernishevsky y populistas del ala izquierda- quedaron separados de estos *hombres superfluos* por una profunda sima en cuyo origen estaba este fracaso de las revoluciones liberales de 1848. El populismo ruso, también el radicalismo posterior, zarpó desde Europa y giró hacia sí mismo y comenzó un desarrollo propio a partir de entonces,<sup>525</sup> minorando las influencias de las ideas políticas europeas y asimilando el marxismo según la propia realidad rusa. Las consecuencias de este cambio se notarían a comienzos del siglo XX.<sup>526</sup> Para Berlin, los problemas con los que estos pensadores agotaron sus energías, estaban abiertos en canal en 1950, permanecían vivos, **“más vivos que nunca (...) más apremiantes y más amenazantes”**,<sup>527</sup> si cabe, que hace un siglo. Herzen fue el pensador que más profundamente comprendió las debilidades de las posiciones revolucionarias y conservadoras, tal y como Berlin mismo haría con la Ilustración y la Contra-ilustración y, como, en ambos casos sin distinción, el riesgo mayor era para la comprensión del individuo libre. Ambos creían, como Turguenev, que:

”En ausencia de criterio supra históricos de lo bueno y lo malo, él apelaba no al destino que la naturaleza daba a cada individuo, sino a la consciencia moral autónoma, modelada por la memoria histórica y por la ‘antropológica realidad’ de nuestro sentido de libertad”.<sup>528</sup>

Herzen, Berlin, Turguenev, compartían esta misma clave. Viven en la misma época, separados por casi cien años, pero la misma época. Todo este entramado de conceptos, autores y modelos propios de la *intelligentsia*, resituó a Berlin como pensador continental con su formación empírico-analítica anglosajona de fondo, gracias a la cual quedó vacunado contra todo idealismo y sus derivados románticos e ilustrados, ya estuvieran a la derecha o a la izquierda. A partir de aquí, crecerá todavía más en Berlin la idea de que *nuestra época* estaba marcada singularmente por el hecho que, desde el siglo XVIII, la pregunta sobre qué significa la expresión **“un individuo”**,<sup>529</sup> fue adquiriendo cada vez mayor relevancia, junto con lo que pudiera constituir la tensión inherente a la demanda de una respuesta. Todas las señales de la época que Herzen acusó en recibo y vivió plenamente como propias, Berlin también las asumió como **“las balizas hacia el nuevo mundo”**.<sup>530</sup> El mundo que *conduce a una imagen del individuo*

<sup>525</sup> Berlin, I. “Rusia y 1848”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. pp. 44-45. Que corresponde a Berlin, I. “Russia and 1848”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. pp. 6-7.

<sup>526</sup> *Ibídem*. pp. 65-67. [pp. 19-20].

<sup>527</sup> Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 350. Que corresponde a Berlin, I. “Vissarion Belinsky”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. p. 185: **“Are today more alive (...) more pressing and more threatening –than ever before”**.

<sup>528</sup> Kelly, A. *Toward another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Change*. Ed. Yale University Press. New Haven and London, 1998. p. 117: **“In the absence of suprahistorical criteria of right and wrong he appealed not to the fates or the individual’s given nature but to the autonomous moral consciousness, shaped by historical memory and by the ‘anthropological reality’ of our sense of freedom”**. Traducción nuestra.

<sup>529</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 225. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 208: **“Even since the issue was raised towards the end of the eighteenth century, the question of what is meant by ‘an individual’ has been asked persistently, and with increasing effect”**.

<sup>530</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 28: **“Signposts to the new world”**. Traducción nuestra.

*como libre*, y que, en 1959, Berlin expresaría de este modo, fijando la responsabilidad individual y su valor intelectual y moral de la lección herzeniana de una vez por todas en su propia teoría política: el individuo, jamás será un fragmento, *jamás será un fragmento de la sociedad, el grupo o la nación*.<sup>531</sup>

Como hemos examinado, al urdir Berlin su propia operación teórica, hemos comprobado cómo la evidencia empírica le suministró un nuevo carácter básico para el conocer humano. Después, este mismo conocimiento le había mostrado cómo la libertad se encontraba inmersa en su misma concepción y qué tipo de proyección de la naturaleza humana era susceptible de crear tal y como Herzen había mostrado que podía ser vivida. Hasta aquí y en ambos casos, Berlin permanecía en la órbita de la esfera individual, del ser humano que comprende porque es libre y decide y viceversa, una vez sumados el *sense of reality* y la *auto-conciencia humana*. Será en su estudio sobre Maquiavelo cuando la esfera social irrumpirá en su propio cuadro teórico. Donde aquel conocer básico y esta naturaleza humana se verá contrastada de tal modo que se abrirá para Berlin una posibilidad de demostrar la vinculación de su teoría con un episodio fundamental de la Historia de las Ideas, tal y como él interpretó a Maquiavelo. Allí donde Berlin quiso demostrar que el pensador italiano se encontró con un escenario filosófico, político y vital donde su propia posición intelectual le obligaba a considerar la existencia de otros seres humanos que, viviendo en la misma ciudad, guiaban su propia vida con un modelo conceptual radicalmente distinto al suyo y ante el cual, y sin embargo, se veía obligado analizar los conceptos que soportaban ese otro modelo, su operatividad en el mundo de la vida y, también, la relación con los suyos propios. Todo lo cual daría origen a la idea maestra de Berlin acerca del pensamiento del florentino: la incompatibilidad de los valores, que es la tercera idea basilar de su propia teoría pluralista.

### 3.3. LA INCOMPATIBILIDAD DE LOS VALORES: MAQUIAVELO.

La dimensión moral que la *intelligentsia* rusa vivió y en la que Berlin realizó una auténtica inmersión, consciente de sumergirse, gnoseológica, emocional y –en 1946, cuando residió 6 meses en la URSS- físicamente, en su propia época, todavía no era, con todo, la materialización para el mundo político de esa nueva vida individual. Faltaba la dimensión moral que sumaba el definitivo tercer concepto a su propio modelo con el que intentaba inteligir su propia época. Esta dimensión de la moralidad que, como hemos señalado, estaba ya inscrita en el mismo conocimiento intelectual, pues, habida cuenta de sus características, no le era posible pretender cierre categorial alguno, o cierre monista, visto cómo un individuo se concebía a sí mismo y, a raíz de ello, cómo podía, honestamente, concebir a otros individuos si no era aplicando esa misma

---

<sup>531</sup> Berlin, I. “La unidad europea y sus vicisitudes”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. pp. 171-172. Que corresponde a Berlin, I. “European unity and its vicissitudes”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. pp. 180-181.

imposibilidad de cierre con respecto a los demás. Sin embargo, aunque aquí afirmamos que esta moral estaba implícita en el mismo hecho de la intelección, no es evidente de suyo que tuviera que ser así. Así era, efectivamente, en la teoría pluralista que defendió, pero el descubrimiento de esta incompatibilidad de los valores en la Historia no lo hizo Berlin bajo un modelo pluralista, sino dualista, al quedar impactado por cómo Maquiavelo abordó este mismo problema, siempre en la interpretación berliniana de las ideas del pensador florentino. Con Maquiavelo, Berlin tiene ante sí un caso donde se plantea la ineludible necesidad de la comprensión del soporte e interacción social a la hora de inteligir a los seres humanos, es decir, un caso de conexión moral individuo-sociedad bajo un planteamiento previo no-monista, sino dualista. Es decir, con Maquiavelo, avistó la justificación civilmente posible para aquel propio operar como individuos libres y el planteamiento moral subsiguiente.

Berlin descubrió como Maquiavelo operaba con la idea de que en la sociedad italiana, en las ciudades-estado italianas del siglo XV, convivían, al menos, dos sistemas morales distintos. Dos moralidades, dos sociedades con dos centros de gravedad moral, cada uno distinto del otro. Por un lado, la sociedad cristiana o judeo-cristiana con sus valores morales y, por otro, los valores de la sociedad pagana, que eran, estos últimos, los que subyacían en la visión político-moral de Maquiavelo. Esto es, Berlin concluye que lo que Maquiavelo está aportando, por primera vez, a la Teoría Política, es un caso mayúsculo de cómo conviven dos sistemas morales incompatibles uno con el otro. Con este descubrimiento comenzará a comprender la clase de interacción que distintas moralidades producen en el único espacio que tienen para convivir, que no es otro que este mundo. Esta era la originalidad de Maquiavelo que Berlin descubre, la crítica del italiano al monismo moral representado por un único sistema de valores, el cristiano, realizada desde otro sistema de valores no menos monista, el romano, que él propone, representado por la *virtù* romana.<sup>532</sup> Y, ambos, conviviendo en su Florencia natal, en conflicto, sostenidos por valores morales incompatibles unos con otros.

Berlin calificaría el descubrimiento de este *su* Maquiavelo, ni más ni menos, como uno de los tres únicos *turnings-points*, decisivos para toda la historia del pensamiento occidental: la pérdida del monopolio de la organización social y la vida individual de un sistema de valores, el cristiano, y el intento de poner en pie una organización social nueva sobre valores paganos. Con esta interpretación, corrigió de raíz la perspectiva clásica de Maquiavelo como el autor que separó la política de la moral, pues esta interpretación sólo es posible hacerla si todavía se hace permanecer a Maquiavelo dentro del sistema de valores cristiano.

La operación fue la siguiente: al tomar las leyes de la política y oponerlas a la moral -al bien y el mal-, el italiano no contrastaba dos esferas autónomas de acción, la política por un lado y la moral por otra, dentro de un mismo modelo. Contrastaba *su propia ética política* -su modelo- con otra concepción ético política que era la que gobernaba la vida de las personas de su tiempo. Sin embargo, sus críticos interpretaron que estaba rechazando una moral -la cristiana- a favor de algo que, dentro de esa misma sociedad cristiana, **“no puede ser descrito de ninguna manera como moralidad, sino sólo como un**

---

<sup>532</sup> Berlin, I. “La originalidad de Maquiavelo”. En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. pp. 114-116. Que corresponde a Berlin, I. “The Originality of Machiavelli”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. pp. 53-54.

juego de destreza y poder, una actividad llamada política, que no se ocupa de los fines últimos humanos y, por ello, no es ética en ninguna forma”.<sup>533</sup> Y esta es la gran discrepancia berliniana, lo que Maquiavelo entiende y defiende es que su sociedad deseada no se alcanza de acuerdo a los valores cristianos con los que los hombres de su tiempo, mayoritariamente, se guiaban. Esta imposibilidad fue la que le obligó a desplegar toda su filosofía política, orientada a la práctica de las virtudes en justa consonancia con una sociedad basada en los valores paganos de la antigüedad. Maquiavelo no separó a la ética de la política dentro de la sociedad cristiana, sino que enfrentó dos sociedades y dos éticas políticas, sin separar, en ninguna de ellas, a la ética de la política: **“el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (...) no entre esferas autónomas de moral y política”**.<sup>534</sup> Berlin subrayó que el florentino lo hizo con métodos y análisis completamente empíricos, sin intervención de la divinidad, o de idea alguna que cumpliera funciones semejantes excepto *fortuna*, como otro nombre posible para las variables que se pueden dar, por cuanto inteligibles, de la proposición general. Es a partir de esta neta separación entre dos modelos morales existentes en una misma sociedad, que Maquiavelo indagó la viabilidad de la restauración de sus creencias en el mundo del siglo XV:

“Dado que no hay un remoto acontecimiento divino hacia el que se mueva la creación y ningún ideal platónico para sociedades e individuos, no hay noción de progreso, ni material ni espiritual. La suposición es que las bendiciones de la edad clásica puedan ser restauradas (si la fortuna no es demasiado impropicia) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtù* de un líder, y por ciudadanos apropiadamente adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos. No hay indicios de un flujo de acontecimientos, irrevocablemente determinados; ni *fortuna* ni *necessità* dominan totalmente la existencia; no hay valores absolutos que los hombres ignoren o nieguen para su inevitable condena”.<sup>535</sup>

Con esta operación, Berlin entendió que el italiano cumplió con la piedra angular de su propio pensamiento. No es que Maquiavelo reconozca el uso necesario de unos medios moralmente inasumibles para perseverar en un mundo cristiano, sino que asume que utiliza los medios que corresponden a la moralidad del mundo pagano para procurar la vuelta a ese mundo. Asimilando la presencia de fines en los que los individuos creen como la fuente de la moralidad. Por esto, nuestro autor, no cree que el italiano separara la ética de la política, o asintiera en el uso de medios moralmente condenables para la consecución y preservación del Estado, esto puede ser pensado sí, y sólo sí, se traslada el esquema conceptual de Maquiavelo dentro del mundo de los valores cristianos. Esto es

---

<sup>533</sup> Ibídem. p. 115. [p. 54: “in favor of something that cannot be described as a morality at all, but only as a game of skill, an activity called Political, which is not concerned with ultimate human ends, and is therefore not ethical at all”]

<sup>534</sup> Ibídem. p. 116. [p. 54: “The conflict is between two moralities, Christian and pagan (...) not between autonomous realms of moral and politics”].

<sup>535</sup> Ibídem. p. 98. [p. 38: “Since there is no far-off divine event to which creation moves and no Platonic ideal for societies or individuals, there is no notion of progress, either material or spiritual. The assumptions is that the blessings of classical age can be restored (if fortune is not too unpropitious) by enough Knowledge and will, by *virtù* on the part of a leader, and by appropriately trained and bravely and skillfully led citizens. There are no intimations of an irrevocably determined flow of events; neither *fortuna* nor *necessità* dominates the whole existence; there are no absolute values which men ignore or deny to their inevitable doom”]. Cursiva en original.



lo que nuestro hebreo descubre, que la interpretación que a lo largo de los siglos los pensadores han creado de Maquiavelo no se corresponde con esta otra interpretación, que es mucho más grave, de mayor alcance, de consecuencias más profundas para el pensamiento occidental. Maquiavelo ha mostrado que hay una alternativa a la sociedad cristiana, bajo el formato de otro conjunto de valores que *también es propio de la misma cultura occidental*.

"Para Maquiavelo, los fines que defiende son aquellos a los cuales cree que los seres humanos inteligentes, los que comprenden la realidad, dedican sus vidas. Los fines últimos en este sentido, sean o no sean los de la tradición judeo-cristiana, son los que usualmente se entiende como valores morales. Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos; lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros ven como el logro que lo corona; lo que instituye es algo que corta aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por lo tanto, dos moralidades".<sup>536</sup>

Maquiavelo, dentro ya de su propio sistema ético político, se pregunta si hay alguna *virtù* susceptible de ser útil al *principe nuovo*, es decir, al innovador como sujeto auto-aislado de la sociedad moral de los hombres -dicho con la idea que Pocock desarrolla en su texto *El momento maquiavélico*-<sup>537</sup> en el intento de las repúblicas italianas del siglo XV y XVI de sostener y estabilizar una forma política -pagana- en una historia que no habían creado y que parecían incapaces de controlar.<sup>538</sup>

Cuando Berlin extrajo el enunciado moral de su interpretación de Maquiavelo, tuvo la buena fortuna de tener prefigurada su epistemología pluralista lo suficientemente para que este reconocimiento se convirtiera en la necesidad de inteligir formas de la vida examinando los fines que persiguen, pues no existía otro criterio *estable de elección racional* entre dos sistemas diferentes e incompatibles. Para su Pluralismo, vivir y actuar coherentemente, dependía de este reconocimiento, de la negación de la suposición mayor del monismo que Maquiavelo dinamitó al reconocer dos sistemas de valores en una misma sociedad. Esta fue, según Berlin, la *hendidura mortal* en la roca de la presuposición central de occidente -el monismo-, el "**detonante fatal**",<sup>539</sup> que Maquiavelo encendió, al resultarle incoherente y absurdo la noción misma de monismo una vez que dirigió su mirada al examen de la sociedad que tenía ante sus ojos y comprobó lo desconcertante que resultaba la presencia de dos moralidades

---

<sup>536</sup> Ibídem. p. 105. [p. 45: "For Machiavelli the ends which he advocates are those to which he thinks wise human beings, who understand reality, will dedicate their lives. Ultimate ends in this sense, whether or not they are those of Judaeo-Christian tradition, are what is usually meant by moral values. What Machiavelli distinguishes is not specifically moral from specifically moral values; what he achieves is not the emancipation of politics from ethics or religion, which Croce and many other commentators regards as his crowning achievement; what he institutes is something that cuts deeper still -a differentiation between two incompatible ideals of life, and therefore two moralities"].

<sup>537</sup> Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008. pp. 246 ss.

<sup>538</sup> Ibídem. pp. 85 ss.

<sup>539</sup> Berlin, I. "La originalidad de Maquiavelo". En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 131. Que corresponde a Berlin, I. "The Originality of Machiavelli". En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 68: "**The fatal fuse**".

irreconciliables. Es por esto que cree que su obra es uno de los tres cambios fundamentales del pensamiento político occidental. Maquiavelo escandalizó a todos aquellos que, examinando sus ideas desde sus propias posiciones monistas, no acertaron a enfocar su percepción dualista del mundo histórico moral –del mundo empírico que quiere ser ordenado conforme a fines- y que vino a representar un derrumbamiento completo de la suposición dominante en el pensamiento acerca de la existencia y, consiguiente búsqueda, **“de la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres”**.<sup>540</sup> La ruptura de la *unidad original* no podía sino hacer dolorosamente consciente a los individuos de las diferencias entre la vida pública y la vida privada, de la dificultad intrínseca al propio análisis de la elección en términos de responsabilidad con uno mismo y las ganancias y pérdidas inherentes, y todo ello, sin tener, necesariamente, que participar en la vida pública:

"El exigir racionalidad en asuntos de conducta es exigir que se pueda, en principio, encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión (...) pero nunca se dijo que había algo incoherente en la noción misma (...) Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición -la corriente central del pensamiento [el monismo]- es falaz. Pues si la posición de él es válida entonces es imposible construir ni siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes -llamémoslas las cristianas y las paganas- que son, no meramente en la práctica sino en principio, incompatibles".<sup>541</sup>

Tras esta afirmación fue cuando el alcance del Pluralismo berliniano se asomaría a su mayor vuelo conceptual, pues estaba criticando juntas, ni más ni menos, que las dos corrientes centrales del pensamiento occidental monista-monoteísta: la griega –es decir- la que nace a partir de Platón, y la judeo-cristiana. La conexión del monismo intelectual o racional con el monismo moral y la respectiva convergencia de los fines del conocimiento y la respuesta moral acerca de cómo vivir, quedaba rota para la sociedad pluralista que Berlin imaginaba. Implícita en esta idea se encontraba también, una idea de la historia, pues el intento de Maquiavelo de restaurar en el siglo XV la grandeza de la república romana, suponía un sentido de la historia donde el desarrollo lineal e irreversible de la misma no tenía lugar:

“Lo que se hizo una vez, se puede volver a hacer. Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico o en la calidad única de cada una de sus fases. Las glorias de la antigüedad pueden ser revividas si solo hombres vigorosos, bien dotados y realistas pueden ser movilizados para tal propósito”.<sup>542</sup>

---

<sup>540</sup> Ibídem. p. 139. [p. 76: “There is to be found the final solution of the question of how men should live. If this is false (...) the idea of the sole true, objective, universal human ideal crumbles”].

<sup>541</sup> Ibídem. p. 131. [pp. 68-69: “To claim rationality in matters of conduct was to claim that correct and final solutions to such questions can in principle be found(...) But it was never said that there was something incoherent in the very notion itself(...) But if Machiavelli is right, this tradition –the central current of western thought- is fallacious. For if his position is valid then it is impossible to construct even the notion of such a perfect society, for there exist at least two sets of virtues –let us call them the Christian and the pagan- which are not merely in practice, but in principle incompatible”].

<sup>542</sup> Ibídem. p. 104. [p. 44: “What was done once can be done again. Machiavelli does not believe in the irreversibility of the historical process or the uniqueness of each of its phases. The glorious of the antiquity can be revived if only men vigorous and gifted and realistic enough can be mobilised for the purpose”].

Si Berlin extrajo su interpretación moral de Maquiavelo atendiendo a los valores morales que mostraba y que asumía como fines hacia los que dirigir una sociedad, entonces comprendió y experimentó en los vaivenes de la historia de Florencia lo que Berlin constató cuatro siglos más tarde. Uno, viviendo las guerras entre la ciudad-estado y el papado, el otro, asistiendo a la llegada del fascismo, el comunismo o el nazismo. Aquel, dando cabida, al menos, a una visión dualista de la sociedad. Este, a una visión pluralista de la sociedad y aún del mismo individuo en su capacidad intelectual. Berlin insistió en que Maquiavelo no condenaba los valores cristianos -humildad, piedad, pobreza, etc.-, no los condenaba como socialmente inapropiados, simplemente dice que la práctica de tales virtudes impide construir una sociedad romana como tal, guiada por el principio supremo de la grandeza de la patria<sup>543</sup> como símbolo de la más alta existencia social alcanzable por el individuo. Este era el hecho que los seres humanos de su tiempo no podían encarar y que Maquiavelo sí hizo: los valores cristianos no poseían la suficiente entidad para reconstruir una sociedad fuerte y ya verificada, como lo fue Roma, **"la clase de comunidad que, en su opinión, satisface los intereses y los deseos permanentes de los hombres"**.<sup>544</sup> Ni Maquiavelo ni Berlin afirmaron que los valores presentes en su tiempo fueran no acordes con cualquiera fines últimos; creen, eso sí, que impiden la percepción de sistemas de valores diferentes, con fines diferentes, no siendo ya adecuados del todo para una lectura ajustada a los hechos de su propio tiempo.

Sin embargo, Berlin extrajo sus propias conclusiones con las que, según él, ni el propio pensador italiano estaría de acuerdo: ¿cómo hablar de ideales paganos después de siglos de plena inmersión en valores cristianos?, *ergo*, ¿cómo hablar de Pluralismo después de veinticinco siglos de monismo? La primera pregunta inquiría por la ausencia en Maquiavelo de una posición consistente con respecto al sistema de valores que tenía enfrente, a la ausencia de interrogación acerca del mismo, a la idea de que el propio modelo pagano debía analizar lo que tenía de, por expresarlo así, *cristiano*. Berlin, anunciando la complejidad intrínseca de su propia antropología pluralista, responde:

“La gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo me parece que residen en su relación con la civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es penosa porque es una elección entre dos mundos completos. Los hombres han vivido en ambos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo ha escogido uno de ellos, y está preparado a cometer crímenes para salvarlo”.<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup> Ibídem. pp. 110-111. [pp. 49-50].

<sup>544</sup> Ibídem. p. 106. [p. 46: **"The kind of morality that, in his view, satisfies men's permanent desires and interests"**].

<sup>545</sup> Ibídem. p. 125. [p. 63: **"The great originality and the tragic implications of Machiavelli's theses seem to me to reside in their relation to a Christian civilization. It was all very well to live by the light of pagan ideals in pagan times; but to preach paganism more than a thousand years after the triumph of Christianity was to do so after the loss of innocence –and to be forcing men to take a conscious choice. The choice is painful because it is a choice between two entire worlds. Men have lived in both, and fought and died to preserve them against each other. Machiavelli as opted for one of them, and he is prepared to commit crimes for its sake"**].

Y conviene también recordar ahora el comentario de Guicciardini, pensando posiblemente en su contemporáneo Maquiavelo, justo para ubicar la validez del escepticismo *sabio* o paciente –mucho más afín al pluralismo berliniano- y la autoridad de la experiencia en el juicio histórico, como abordaremos en la capítulo cuarto:

“Cuanto se engañan quienes pretenden refrendar cada idea apelando a los romanos. Ello requeriría una organización de la ciudad par a la suya, además de gobernarse según su ejemplo. Lo cual es imposible para quien vive en otras condiciones, como imposible es a un asno adquirir el empaque de un caballo”.<sup>546</sup>

Y con respecto a la segunda pregunta, a aquella que interrogará a Berlin por la prédica del Pluralismo tras veinticinco siglos de monismo-monoteísmo, cabe decir que, desde luego, él no está dispuesto a ningún crimen, sino a exponer cómo es filosófica y políticamente posible identificar con coherencia, dentro de la propia Historia de las Ideas europea y especialmente dentro de nuestra propia época, una teoría política que puede darnos la oportunidad de vivir conforme a una razonable descripción de cómo sea el mundo que contiene sistemas de valores incompatibles. Completando la operación que Maquiavelo no hizo. Puesto que su interpretación de Maquiavelo –como segundo punto o giro de inflexión en el pensamiento político occidental- alimentó el tercer y último punto de inflexión del pensamiento político –el que corresponde a la Contra-ilustración y Romanticismo-, pues será éste tercero quien convierta en operativo al segundo en el tiempo presente, en nuestra época. O, dicho de otro modo, asumiendo ya de partida que la raíz de nuestra época se asienta en dos sistemas de valores que, también, se declararon, en principio, incompatibles: Ilustración y Contra-ilustración. Y ambos *son* de nuestra época, no como en el caso de Maquiavelo. Salvando así el problema del anacronismo en la tesis del pensador italiano, cuando el mundo al que este apelaba se encontraba alejado de la realidad entonces presente, que estaba profundamente imbuida de la teología cristiana y para el que señaló, por expresarlo así, las fronteras morales entre dos mundos, el del renacimiento neoplatónico como versión activa del paganismo en su propia época y el de los valores cristianos, junto a las dificultades que se le presentaron a la hora de establecer la suerte de mediación intelectual que requería el caso, siempre en la interpretación berliniana.

Berlin cree, sin duda, que Maquiavelo estuvo a la altura de su tiempo, que fue un pensador genuinamente político, que pensaba acerca de los fines de la vida, acerca de cómo vivir. Aun cuando optara por un conjunto de valores y se desinteresara por el otro. Demostró *sense of reality*; comprendió el malestar profundo de su época y pensó conceptos nuevos a la luz de los hechos desnudos y con las ideas del mundo pagano. Y, este, es un comportamiento válido en tanto en cuanto horadó uno de los cimientos del pensamiento occidental –el monismo- aun cuando él mismo, posiblemente lo fuera, al creer en el monismo pagano. **“Sus enseñanzas están lejos de ser agotadas”**,<sup>547</sup> dijo Berlin, porque la intelección del pensador italiano no puede ser ya **“desanudada”**.<sup>548</sup> La idea de

---

<sup>546</sup> Guicciardini, F. *Ricordi*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1988. p. 80.

<sup>547</sup> Berlin, I. “La originalidad de Maquiavelo”. En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 140. Que corresponde a Berlin, I. “The Originality of Machiavelli”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 78.

<sup>548</sup> *Ibidem*. p. 141. [p. 77: **“Undone”**].

conceptos y categorías incompatibles, de modelos conceptuales alimentando un modelo complejo con el que una época se piensa a sí misma, había que incorporarla a la comprensión de nuestra época y, era abordable, **“alcanzable, no inalcanzable; no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana”**.<sup>549</sup> Asumía así, Berlin, un punto de alejamiento definitivo, sin retorno, del monismo moral, intelectual y epistemológico de sus concepciones políticas y morales acerca de la sociedad. Este mundo, ajustado a los hechos, era el que Maquiavelo justificaba racionalmente con otro sistema de valores, con el que el mismo Berlin no estaba de acuerdo, pero:

“Este fue el viraje decisivo y sus consecuencias intelectuales, absolutamente no deseadas por su originador, fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica), las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo hubiera seguramente condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta persecución del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, de poder para disciplinar hombres ingobernables contra enormes fuerzas dentro de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de él mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su –para él– peligrosa aceptación de la tolerancia”.<sup>550</sup>

Lo que facilitó a Berlin, a comienzos de los años cincuenta, una comprensión de la sociedad occidental desde un cuadro definitivamente diferente:

"En tanto un solo ideal sea la verdadera meta, siempre parecerá a los hombres que ningún medio puede ser demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que sea requerido para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. *Pero si no todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo hemos elegido por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que estamos moralmente impreparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan diferente); si la racionalidad y el cálculo pueden ser aplicados sólo a medios, pero nunca a fines últimos; entonces emerge un cuadro diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres (...)* Luego la senda se abre al empirismo, al pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fines igualmente dogmáticos, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre otra. Los que desearon sobrevivir se dieron cuenta de que tenían que tolerar el error. Gradualmente se vinieron a ver méritos de la diversidad

---

<sup>549</sup> Ibídem. p. 119. [p. 57: “But attainable, unattainable; not a world outside the limits of human capacity”]

<sup>550</sup> Ibídem. p. 142. [p. 79: “This was a major turning point, and its intellectual consequences, wholly unintended by its originator, were, by a fortunate irony of history (which some call dialectic), the bases of the very liberalism that Machiavelli would be surely have condemned as feeble and characterless, lacking in single-minded pursuit of power, in splendor, in organization, in *virtù*, in power of discipline unruly men against huge odds into one energetic whole. Yet he is, in spite of himself, one of the makers of pluralism, and of its –to him– perilous acceptance of toleration”].

y así se convirtieron en escépticos acerca de las soluciones definitivas en los asuntos humanos".<sup>551</sup>

Y comenzará entonces a crecer la convicción berliniana del gradualismo con el que debía ser administrado el conflicto de valores. No ignorando que, potencialmente, esta idea podía producir fracturas sociales, optó por recomendar el encaje de la posible colisión:

"Las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza -tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana, tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; para de dar de comer a los hambrientos, vestir al desnudo, curar al enfermo, acoger a los sin techo- Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas".<sup>552</sup>

Nunca antes de las páginas finales de este ensayo Berlin había descrito con tanta claridad las consecuencias positivas de la incompatibilidad de los valores. Es cierto que la claridad del texto publicado data de 1973, pero las primeras versiones del ensayo son de comienzos de los años cincuenta. Tras la guerra, vía Maquiavelo, conectó la crítica filosófica al monismo con un alcance más profundo, más allá de la epistemología, como filosofía moral, cuyo resultado fue la idea de la incompatibilidad de los valores. Y que fue posible, también, porque antes, el *empirismo analítico*, el análisis de los modelos de pensar que expresamos al hablar, ya había abierto la significación dialógica de la aprehensión intelectual. Y con esta última, abrió al individuo a la necesidad de la comunicación con otros individuos *también al final* del modelo pluralista. Es decir, si al *principio* ya era obligado, como empirismo intelectual que, ya sea por el empirismo como por el lenguaje, obliga a hablar en el mundo de la vida y los hechos compartidos con otros hablantes en el que estamos como realidad desde el primer momento que estamos en el mundo. Ahora, al *final*, al señalar que, en ese mundo de la vida del

---

<sup>551</sup> Ibídem. pp. 141-142. [p. 78: "So long as only one ideal is the true goal, it will be always seem to men that no means can be too difficult, no price too high, to do whatever is required to realize the ultimate goal. Such certainty is one of the great justifications of fanaticism, compulsion, persecution. But if not all values are compatible with one another, and choices must be made for no better reason than that each value is what it is, and we choose it for what it is, and not because it can be shown on some single scale to be higher than another; if we choose forms of life because we believe in them, because we take them for granted, or, upon examination, find that we are morally unprepared to live in any other way (although other choose differently); if rationality and calculation can be applied only to means subordinate ends, but never to ultimate ends; then a picture emerges different from that constructed round the ancient principle that there is only one good for men(...)then the path is open to empiricism, pluralism, toleration, compromise. Toleration is historically the product of the realization of the irreconcilability of equal dogmatic faiths, and the practical improbability of complete victory of one over the other. Those who wished to survive realized that they had to tolerate error. They gradually came to see merits in diversity, and so became skeptical about definitive solution in human affairs"]. Cursiva nuestra.

<sup>552</sup> Berlin, I. "La persecución del ideal". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 35. Que corresponde a Berlin, I. "The Pursuit of the Ideal". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 17: "The collisions, even if they cannot be avoided, can be softened. Claims can be balanced, compromises can be reached: in concrete situations not every claim is of equal force -so much liberty and so much equality; so much for sharp moral condemnation, and so much for understanding a given human situation; so much for the full force of the law, and so much for prerogative of mercy; for feeding the hungry, clothing the naked, healing the sick, sheltering the homeless. Priorities, never final and absolutes must be established". Traducción nuestra.

*principio* nos orientaremos conforme a fines que nos remitirán a valores morales que pueden ser incompatibles, de donde nace la segunda y, nuevamente, ineludible obligación de incluir en nuestro modelo de comprensión de la realidad esa incompatibilidad desde el momento que esos mismos hablantes deciden vivir su vida con arreglo a valores morales distintos a los míos. En 1993, Berlin lo dirá de este modo:

"El que podamos comprender cómo vive otra gente del modo en que vive por muy distinto que sea del nuestro, por más que nos resulte odioso y a veces lo condenemos, *significa que es posible comunicarnos a través del tiempo y el espacio*. La afirmación de que entendemos a un pueblo de cultura muy diferente de la nuestra implica la existencia de cierto poder de comprensión identificatoria, de penetración de *Einfühlen*, para usar la palabra inventada por Herder. Por más rechazo que esa cultura nos produzca, un esfuerzo de imaginación empática nos permitirá concebir cómo es posible que ciertos hombres *-nos semblables-* piensen esos pensamientos, sientan esos sentimientos, persigan esos fines, cometan esos actos".<sup>553</sup>

Esta era la inmensa diferencia entre el dualismo-monismo de Maquiavelo y el pluralismo berliniano, donde, evidentemente, también el historiador de las ideas estaba dentro del marco de la doble obligación del *inicio* y del *final*, puesto que la disciplina de las ideas vive **"en el dominio de las ideas generales y su característica más impresionante, que no es la inventiva, sino un grado único de responsabilidad ante las ideas de los demás"**.<sup>554</sup> De este modo, *la incompatibilidad de los valores, como filosofía moral del Pluralismo, situó en el plano externo de la individualidad -no "a la", sino "de la", de individuos que actúan socialmente- la misma intelección y la misma libertad que antes emplazó en cada uno de los seres humanos. Porque podemos sostener valores incompatibles -porque podemos no aceptar los valores de otro ser humano-, podemos aceptar la posibilidad de lo contrario, es decir, de aceptarlos*. Este el punto de no retorno que Berlin descubrió en Maquiavelo. Ante el hecho mismo de la intelección de esa posibilidad, donde la incompatibilidad de los valores era el límite moral que obligaba a la imposibilidad de cerrar el propio sistema moral en el que estamos creyendo, por este orden: como individuos conscientes, como individuos libres y como individuos que evalúan y viven con otros individuos. Para Berlin era un hecho que, al menos en Occidente, se debía poder vivir de acuerdo a esa evidencia. La obligación de preguntarnos por los valores que sostenemos, era la señal de la vivencia de tales valores **"no de forma mecánica o por hábito, sino como parte de lo que en sus momentos de auto-conciencia constituye para ellos la naturaleza esencial del hombre"**.<sup>555</sup> Berlin había conectado así, Maquiavelo

---

<sup>553</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. p. 58- Que corresponde a, Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 200. pp. 36-37: **"The fact that we are able to understand how people live in the way they do, even if they are different from us, even if they are hateful to us and sometimes condemned by us, means that we can communicate across time and space. When we claim to understand people who have a culture very different from our own, it implies the existence of some power of sympathetic understanding, insight, Einfühlen -a world invented by Herder. Even if these cultures repel us, one can, by an effort of empathetic imagination, conceive how it could be possible that men -nos semblables- can think these thoughts, feel these feelings, pursue these goals, commit these acts"**.

<sup>554</sup> Berlin, I. "Introduction". En, Raef, M. *Russian Intellectual History: an anthology*. Ed. Harcourt, Brace & World. Inc. New York, 1966. p. 6: **"In the realm of general ideas her most striking characteristic is not inventiveness but a unique degree of responsiveness to the ideas of others"**. Traducción nuestra.

<sup>555</sup> Berlin, I. "La unidad europea y sus vicisitudes". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 191. Que corresponde a Berlin, I. "European unity and its vicissitudes". En,

mediante, sus propias ideas con el siglo XVIII, XIX, allí donde le esperaban para su estudio los antecedentes de los extremismos y las crisis que marcaron el periodo de excepcional radicalismo de las cinco primeras décadas del siglo XX. Las vicisitudes de la vida europea y la anhelante voluntad de la validez de su propia lectura histórica, le hizo comprender que el Pluralismo era el modo de poder convivir con las diferentes herencias de nuestro propio pasado *como constitutivas de nuestra propia naturaleza*, y parte de nuestro propio modelo conceptual con el que nos pensamos a nosotros mismos, donde conflicto no era sino la expresión de otro irreductible dato de la experiencia, parte de esta misma *auto-conciencia*.

Los tres conceptos capitales de la doctrina berliniana analizados en este capítulo: *sense of reality*, individuo libre e incompatibilidad de los valores, surgieron como rendimiento filosófico-político del tratamiento epistemológico con el que la filosofía de Oxford abordó el problema del empirismo y la fundamentación de las *rational beliefs* como un caso de conocimiento válido. Este, por expresarlo así, primer punto de llegada berliniano al Pluralismo, a comienzos de los años cincuenta, no dejará inalteradas la orientación y vicisitudes de su propia realidad vital y académica de estos años, puesto que todo este cuadro, Berlin, lo está elaborando en el contraste de la guerra mundial, la guerra fría, el mundo bipolar de las superpotencias y la dramática situación humana de la posguerra europea. Es esta descripción la que corresponde exponer ahora, antes de cerrar definitivamente el presente capítulo con el análisis de “Dos conceptos de libertad”, como el ensayo donde podremos advertir todas estas tensiones y para comprender la, en cierto modo, marginalidad del pensamiento original de Berlin y los avatares que le suceden en estas dos décadas de los años cuarenta y cincuenta y que fue contemporizando como pudo.

### 3.4. LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y LAS DÉCADAS DE LOS AÑOS CUARENTA Y CINCUENTA.

Un primer ejemplo del despertar berliniano al descontento, la desorientación y la profunda insatisfacción del primer cuarto del siglo XX fue el *apaciguamiento* contenido en el *Acuerdo de Munich*, al reconocer estas aspiraciones anexionistas alemanas de la región de los Sudetes. Berlin, en desacuerdo con el comportamiento del gobierno británico, comenzaba a identificar en el nazismo una amenaza cierta que había que afrontar:

---

Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 203: “Not mechanically and out of habit, but as part of what in their moments of self-awareness constitutes for them the essential nature of man”. Traducción nuestra.



“Desde 1933 en adelante, fui completamente consciente del horror nazi, más que otros. Supe que era único, terrible y ni por un momento pensé que podríamos tener paz con ellos. Mi padre no creía esto. Cuando Munich sucedió, mi padre dijo exactamente lo mismo que Blum en París: deshonra y alivio. Gracias a Dios no hay Guerra. Me sentí indignado. Disgustado. Profundamente deprimido por Munich. Una traición. Honradamente [lo creía]. Las personas [estaban] muy divididas en Oxford de modo [que resultaba] muy interesante (...) En *All Souls* había un enorme y público desacuerdo”.<sup>556</sup>

Pero una cuestión era el desacuerdo o la oposición airada y otra, muy distinta, la intelección a fondo de la situación histórica. El texto anterior indicaba que las explicaciones disponibles y los comportamientos que observaba en otras personas en Oxford con ocasión del ascenso del nazismo, manifestaba la extrema complejidad de la situación y lo interesante que le resultaba dilucidar sus causas, ya fuera por los conceptos que entrañaba como por cómo las personas lo acomodaban a su propia vida. Pues bien, estas dos décadas, 1935-1955, que ahora examinamos, fueron, también y precisamente, esa suerte de ajuste vida-teoría que el propio Berlin tuvo que hacer para comprender su propio Pluralismo, para iluminar los episodios históricos que vivió como europeo y que asoció a su propia explicación. Pasaron veinte años aproximadamente desde la aparición de las ideas pluralistas hasta su razonable ensamblaje, al margen ahora de que fuera más o menos conocido o atendido. Tras la guerra, Berlin llegará a diagnosticar más claramente la profunda anomalía monista en la explicación histórico-filosófica disponible para el siglo XX y, por extensión, para los siglos XVIII y XIX, es decir, para nuestra época en su conjunto. Esta fue la sensación que comenzó a experimentar y vivir bajo la convicción, no desarrollada aún, de que el siglo XX era el resultado producido por falta de teoría que afianzase, bajo un modelo coherente, a la Ilustración y el Romanticismo en la lectura no convencional que él mismo trazaría para nuestra época. Mas ahora, en 1935-1940, y para el presente epígrafe, que ha de dar razón de algunas de sus vicisitudes personales y académicas más relevantes, conviene balizar las cuitas que encaró nuestro autor, pues la operación en ciernes, como hasta ahora ha sido expuesta en este trabajo, no era menor, si lo que deseaba era crear una cumplida respuesta que estuviera, como dijo de Maquiavelo, a la altura de su tiempo. Y el propio Berlin era consciente de esto, pero, a la vista de cómo había marchado la década de los años treinta y parte de los años cuarenta, como mínimo, se le presentaba la necesidad de manejar, simultáneamente, estos ocho asuntos que ahora ordenamos, hasta llegar a esa especie de convergencia vida-obra que hemos señalado, a los solos efectos de una mejor exposición de lo que no fue sino una vida vivida como Berlin la quiso o pudo vivir y él solo supo, y que es dudoso que admitiera *separación* alguna como ahora listamos. De modo que, al menos, nuestro autor encaraba:

1. El restablecimiento del crédito de las bases epistemológicas posibles para la modalidad intelectual bajo el nombre de Historia de las Ideas en el siglo XX, dilucidando

---

<sup>556</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. pp. 289-290: “From 1933 onwards, I was fully aware of Nazi horrors, more than most. I knew it was unique, terrible and didn’t for a single moment think we could have peace with them. My father didn’t. When Munich happened, my father said exactly what Blum said in Paris: shame and relief. Thank God no war. I felt indignant. Upset. Deeply depressed by Munich. A betrayal. Straightforwardly. People divided in quite interesting way in Oxford. (...) In *All Souls* there was a lot of open disagreement”. Traducción nuestra.

su campo propio, lo que suponía, a su vez, delimitar el de las ciencias naturales. Ahora bien, exponer la citada fundamentación, exigía también su correspondiente deslinde, preciso y delimitado, de otras doctrinas humanísticas de fuerte ascendencia metafísica, teológica, materialista o racionalista que, debido a su debilidad conceptual, no eran capaces de conquistar un espacio objetivamente propio tal y como él pretendía para su propio conocimiento. Lo que produciría su amarga -y sostenida por décadas- queja a la vista del saco donde era arrojada su propia teoría, como ya citamos: **“temo encontrarme en la compañía equivocada: junto a un montón de ‘intuicionistas’ oscurantistas & metafísicos frente a honestos, progresistas escrupulosos, empíricos y científicos”**.<sup>557</sup> Aquí reside una buena parte de los objetivos e importancia de sus ensayos de inmediata posguerra. Aunque el positivismo lógico como argumento estaba superado para él o el debate sobre la validez del determinismo en la historia fuera otro asunto que no presentaba dudas, sin embargo, la necesidad de señalar constantemente el rigor intelectual de su posición filosófico-histórica, y de donde emanaba, fue un reto constante en estas dos décadas.

2. Explicar a fondo por qué, cuándo y cómo se oscureció la validez intelectual de este tipo de conocimiento. Por qué, si hasta el siglo XIX había existido y tratado problemas humanos genuinos, decayó o se oscureció en el siglo XX.

3. Debatir intensamente con historiadores, filósofos, sociólogos y lógicos acerca del efecto real que producía en las investigaciones y trabajos de estos la citada falta de delimitación del pensamiento intelectual.

4. Crear sus propios y originales conceptos, como resultado de la restauración de todo lo anterior pues, si se detuviera en ese punto, Berlin hubiese sido un buen filósofo de tercer nivel. Además, toda la intensa operación expuesta, con ser valiosa en sí misma, especialmente en el mundo anglosajón, se podía admitir que, en sus propias circunstancias, ya había sido iniciada por otros kantianos como Dilthey o Weber. Y si todo esto adquiriera una evolución favorable, sus nuevas categorías con las que inteligir nuestra época podrían disponer, al menos, de una oportunidad en la plaza de las ideas.

5. Expresar sus opiniones acerca de la política y la situación mundial. Desde el debate acerca de la posición del Reino Unido, como potencia colonial en declive, junto a las dificultades de calibrar las relaciones con Estados Unidos o la atracción que la URSS podría ejercer en el mundo occidental. Con las cuales produjo varias polémicas, provocadas por sus artículos en revistas, grabaciones para la BBC Radio, o intervenciones en prensa diaria. Como fue el caso de su postura acerca de las relaciones entre el *matrimonio* USA-UK, en “The anglo-american predicament” o “The intellectual life of american universities”, ambos de 1949, fecha también del influyente “Political ideas in Twentieth Century”. Sin olvidar aquí su profesión de fe sionista y los conflictos con el mundo árabe.

6. Constatar los efectos de su posición frente a la URSS, que era otro discurso diferente y necesitado de respuestas a la vista del realineamiento bipolar de toda Europa. Berlin

---

<sup>557</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 150. Carta a Miron Gilmore, 26 de diciembre 1949: **“I fear I might find myself in the wrong company: with a lot of obscurantist ‘intuitionists’ & metaphysicians again honest, scrupulous empirical scientific progressives”**. Traducción nuestra.

encontraría una buena vía de expresión de sus ideas acerca de esto en la operación académica-gubernamental que, principalmente en Harvard, se organizaría en torno al estudio del mundo soviético –que no ruso-, y que, junto a sus contactos creados en el periodo de su servicio de guerra en Estados Unidos, le permitirían mantener un buen acceso a altos cargos de la administración estadounidense y al consiguiente intercambio de opiniones e influencias de alto nivel.

7. Gestionar sus propios intereses académicos en Oxford, vinculados, por una parte, a su posición en el escalafón académico y, por otra, a que esa posición depende de lo que sea capaz de producir como investigador universitario. Ambas, a su vez, conectados a los dos puntos inmediatamente anteriores, pues lo que Berlin desea expresar en sus ensayos y textos es el análisis de esa situación, cómo se ha llegado a ella, cómo se explica así el presente y cómo se proyectan esas ideas en el futuro. De ahí, por ejemplo, su deseada vuelta a *All Souls* tras la guerra, el *College* de estudios avanzados, netamente investigador, sin docencia, o la paulatina proyección hacia la Cátedra –la *Chichele Chair*– que entonces G. H. Cole ocupaba. Junto a todos los vericuetos e intrigas que esta clase de situaciones provoca en el cerrado entorno universitario y que su correspondencia personal refleja con sabrosos comentarios.

8. Y por último, y no, evidentemente, sin importancia, Berlin tenía que convivir, también, con su propio carácter tal y como él se describe reiteradamente y los demás corroboran. Siempre con la sensación de **“no tener tiempo para nada”**,<sup>558</sup> de lo que acepta y hace, con sus consecuencias, ya fueran académicas –indecisión-, contractuales –retrasos-, con su propia u otras universidades –aplazamientos y nuevos encajes-, la charlas de la BBC y sus repercusiones, las editoriales, las revistas especializadas, los periódicos –polémicas frecuentes- o su rechazo continuo a comprometerse en alguna tarea en Israel para las que era tentado con frecuencia –excusas permanentes-. Exhausto ante las tareas docentes, las **“energías físicas”**<sup>559</sup> que los exámenes consumen. La sensación de ser un **“peso ligero”**,<sup>560</sup> un joven académico, desordenado, que **“romantiza”**<sup>561</sup> todos los lugares en los que vive. Algo **“paranoico”**<sup>562</sup> según sus amistades, por el contraste entre la vida extrovertida y habladora y la ansiedad interior que, al cabo, provocaba todo lo anterior. Que **“no se puede callar nunca”**,<sup>563</sup> de lo cual es consciente y de los problemas y polémicas que le acarrea. Sólo feliz cuando sus frecuentes dolencias menores **“le mantienen en cama”**.<sup>564</sup> Algo hipocondríaco, sin mucha fuerza de voluntad para cumplir sus compromisos. Y todo ello en *All Souls*, un *College* por naturaleza **“lleno de**

---

<sup>558</sup> Ibídem. p. 116. Carta a Kay Gram. 11 de enero 1950: **“I never have time for anything at all”**. Traducción nuestra.

<sup>559</sup> Ibídem. p. 182. Carta a Vera Weizmann, 1 de junio 1950: **“I scarcely have physical energy enough at the end of teaching & examining 350 candidates”**. Traducción nuestra.

<sup>560</sup> Ibídem. p. 235. Carta a Rowland Burdon-Muller, 28 de julio 1951. Nota 5: **“a lightweight of a young academic”**. Traducción nuestra.

<sup>561</sup> Ibídem. p. 103. Carta a Marietta Tree, 7 de Julio 1949: **“I romanticize every place I come to I find”**. Traducción nuestra.

<sup>562</sup> Ibídem. p. 119. Carta a Marietta Tree, 19 agosto 1949: **“What puzzles me more is: would you say that I was a fear-ridden, maniacally anxious, overworked, tremulous, gloomy, introspective paranoiac?”**. Traducción nuestra.

<sup>563</sup> Ibídem. p. 163. Carta a Marion Frankfurter, 5 de enero 1950: **“I can never actually stop myself from saying what I want to say either about or to people”**. Traducción nuestra.

<sup>564</sup> Ibídem. p. 166. Carta a Kay Gram., 11 de enero 1950: **“I have decided that I am happy only in the bed”**. Traducción nuestra.

habladores”,<sup>565</sup> donde encaja alguien que, “como todos los rusos me gusta conversar más que cualquier otra cosa en el mundo”,<sup>566</sup> incluidos aquí los malentendidos, redundancias o tergiversaciones que tanto hablar, tanta gente y en tan poco espacio –el *College* suele producir. En 1952, escribía a David Cecil, sintetizando este estado que mezcla esperanza y terror al mismo tiempo “soy un autor ineficiente: lento para arrancar, difícil para mover. Y *estoy en una fase crítica: & es ahora o nunca*”.<sup>567</sup> Como se aprecia, muchas y no pocas eran las necesidades a las que atender y satisfacer. Y, en su conjunto, es lo que explica lo decisivo de estas dos décadas. Si en 1952, encontramos este autocrítico *ahora o nunca*, tres años más tarde, dirá que 1955 fue “el año más triunfal de su vida”,<sup>568</sup> debido a la buena marcha –para él, no para sus editores- de sus investigaciones; la reelección de su puesto en *All Souls* hasta 1960; la certeza de que la *Chair* sería suya o la estabilidad emocional que su compromiso matrimonial le deparó. Así que puede que comenzara el último lustro de los años cincuenta de modo tal vez impensable para él, pero con la secreta esperanza de que así fuera, y que habría de culminar con los reconocimientos académicos y la tranquilidad personal que llegaría al final de la década.

Pero, volviendo al inicio de estos años, cuando la guerra comenzó en 1939, y a muchos de los profesores de Oxford y colegas cercanos a Berlin les había sido asignada alguna tarea de guerra, Berlin se encontró *fuera* de la dinámica central de 1939-1940 en Oxford y el Reino Unido. Encontrarse de repente sin su círculo íntimo de amistades y colegas, que habían sido movilizados por la guerra, y permanecer además, en Oxford, donde el ambiente no era *implícitamente* de guerra, representaba para él, en su conjunto, la quiebra de su mini-sociedad, del clima que sostenía sus relaciones y su vida privada. También padeció alguna desconfianza, cuando no desaprobación, de los *senior fellows* oxonianos por su “charlatanería”,<sup>569</sup> lo que reforzaba la búsqueda de una colaboración en algún trabajo que, sin embargo, en el Reino Unido y para ciertos cargos, no le habrían de llegar debido a su origen no británico.

Aun así, por varios medios y durante varios meses, intentó ser llamado al servicio de guerra en algún departamento. Directamente, en junio de 1940, escribió al Secretario de Estado de Asuntos Exteriores británico –Lord Halifax-<sup>570</sup>, ofreciéndose como conocedor de la lengua rusa y las facilidades que al respecto le procuraba su origen y la afinidad entre la comprensión con la que podía analizar a la URSS y los estudios que estaba llevando a cabo en Oxford. Por fin, al mes siguiente, obtuvo su ansiado destino en la Embajada Británica en Moscú. A comienzos de julio de 1940 embarcó para la URSS vía Estados Unidos y Japón. El primer contratiempo sobrevino cuando se encontró varado en Nueva York a la espera de la resolución de su visa diplomática y posterior

<sup>565</sup> Ibídem. p. 274. Carta a A. L. Rowse, 20 de enero de 1952: “In a College full of talkers (& inevitably & perhaps usefully so) things are bound to be said & distorted & magnified & invented”. Traducción nuestra.

<sup>566</sup> Ibídem. p. 93. Carta a Elena Wilson, 3 de junio 1949- “like all Russians I like conversation better than anything else in the world”. Traducción nuestra.

<sup>567</sup> Ibídem. p. 275. Carta a David Cecil, 29 de enero 1952: “I am a late developer: slow to start, difficult to uproot. And I am in a critical phase: & it is now or never”. Traducción nuestra. Cursiva en original.

<sup>568</sup> Ibídem. p. 505. Carta a Marie Berlin, 3 de noviembre 1955 –día no confirmado-: “I must say, 1955 is the most triumphant year of my life”. Traducción nuestra.

<sup>569</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 296: “I was terribly disapproved of by the academic senior Fellows, because they thought I was a time-wasting chatterbox (...) When I produced a book on Karl Marx, they were astonished that I could have generated anything at all”. Traducción nuestra.

<sup>570</sup> Ibídem. pp. 302-304. Carta a lord Halifax de 21 junio 1940.

continuación del viaje hasta la capital soviética. El segundo contratiempo fue el definitivo, el viaje a la URSS no se produciría debido a la rocambolesca historia bajo la cual había iniciado el viaje y que él desconocía, de modo que la Embajada Británica en la URSS comunicó a Berlin, mientras esperaba en Nueva York, que no deseaba sus servicios allí. En realidad, nuestro autor había sido enrolado por un amigo –Guy Burgess– que resultó ser espía soviético. El *Foreign Office* ordenó el regreso de Burgess a Londres y, con respecto a Berlin dijo, literalmente, **“que hiciera lo que quisiera”**,<sup>571</sup> quedarse o volver.

Podemos imaginar el impacto de esta insólita situación, forzada y no prevista, en su propio estado anímico. A la que se unía el hecho, más vergonzoso aún, de estar a salvo en USA de las penalidades y sacrificios que sus compatriotas estaban sufriendo en Gran Bretaña. Se sentía **“en situación ambigua & profundamente despreciable”**,<sup>572</sup> bajo un escenario donde **“el ambiente me desagrade incluso más que lo hace el de Oxford”**.<sup>573</sup> A finales de Agosto de 1940, cuando transcurría más de un mes esperando destino o alguna resolución para su situación, le fue ofrecido un trabajo de algunas semanas en la *British Library of Information* analizando los despachos de la agencia *Associated Press* para saber si su información podía considerarse amistosa o no para Gran Bretaña -**“hice el trabajo (...) y les dije que no eran amistosas”**-.<sup>574</sup> Con desagrado lo hizo, sobre todo porque en ese mes largo de parada neoyorquina, ya había detectado la necesidad del trabajo que debía hacerse: **“una política dinámica de infiltración cultural”**,<sup>575</sup> acercándose a los judíos locales, **“conectando el actual y absurdo vacío entre los judíos locales y los británicos”**<sup>576</sup> y el consiguiente cambio de perspectiva de los judíos neoyorquinos sobre el sionismo y el tratamiento que el gobierno británico estaba haciendo del asunto, a la búsqueda de posiciones favorables y simpáticas hacia las ideas de los judíos británicos, pues recordemos que, en estos momentos Estados Unidos no participaba aún en la guerra.

En todo caso, el poco provechoso trabajo que hacía y la frustración de la misión original mantuvo a Berlin en una relativa situación de padecimiento sólo aliviada por el apoyo de quienes le conocían y animaban en su tarea, pero no por el entorno laboral y administrativo del que se vio rodeado. Lo que sí fue evidente, en esta primera estancia accidental en USA, fue cómo comenzó a rentabilizar sus relaciones, estableciendo contactos y amistades entre las diversas comunidades, personalidades e instituciones que encontraba a su paso. El estilo coloquial, imaginativo y empático que hizo a Berlin

---

<sup>571</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 526: **“May do as he likes”**. Esta polémica, ligada al conocido como *Círculo de espías de Cambridge*, todavía colearía, y se aclararía en 1956. Guy Burgess y Gorowny Rees admitieron que habían espiado para Moscú los últimos 20 años. El primero fue quien embarcó a Berlin en esta misión. El bloqueo de la visa de Berlin se produjo debido a la orden del *Foreign Office* de retorno a Londres para Burgess, y para Berlin, la orden que le transmitieron a Burgess fue la señalada en el texto.

<sup>572</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 338. Carta a Sheila Grant Duff. 22 de agosto 1940: **“I am ambiguously situated & thoroughly miserable”**. Traducción nuestra.

<sup>573</sup> Ibídem. p. 341. Carta a Marion Frankfurter. 23 de agosto 1940: **“The climate disagrees with me even more than does that of Oxford”**. Traducción nuestra.

<sup>574</sup> Ibídem. p. 340: **“I did the job, and I report that they were unfriendly, which was what they wanted to know”**.

<sup>575</sup> Ibídem. p. 341. Carta a Marion Frankfurter. 23 de agosto 1940: **“A dynamic policy of cultural infiltration”**. Traducción nuestra.

<sup>576</sup> Ibídem. p. 342. Carta a Marion Frankfurter. 23 de agosto 1940: **“Bridging the at present foolishly wide gap between the local Jews and the British”**. Traducción nuestra.

notable en todos sus círculos, algún fruto ofreció con esa suerte de conjunción entre estilo, juicios y personalidad, que fue acomodando a una imagen externa donde convergería su timidez emocional, sus propios mecanismos de defensa y su apostura externa. Allí donde, él mismo, se sabía una persona compleja que prefería y anteponía el conocimiento y la percepción de las experiencias externas, el mundo, las relaciones, la exteriorización de su carácter camaleónico, a la conciencia de que él era para sí mismo ya bastante y se tenía muy presente cada día como para tener que auto-flagelarse acerca de su carácter –**“es imposible tener un diario aquí, mi propia experiencia es demasiado monótona”**-.<sup>577</sup> Prefería explotar una de sus más reconocidas cualidades: la plasticidad de su lenguaje, su capacidad para generar circunloquios que creasen imágenes que tomarán forma en los receptores de su mensaje, los rodeos y redundancias cada una siempre con matices nuevos, el estilo coloquial de quien se expresa transmitiendo un mensaje, una idea, pero también proyectando la propia personalidad y carácter, acumulando palabras alrededor de las ideas hasta hacerlas vivir y revivir:

“No sé cómo expresarlo, la sobrecompensación ante una madre emocional + mi vida en Inglaterra y Oxford, que ha atrofiado toda mi capacidad natural para expresar mis sentimientos personales, que debo necesariamente esperar que vengan expresados a través de algunos efectos acumulativos en todo lo que digo”.<sup>578</sup>

A mediados de octubre de 1940 finalizó el encargo de ocasión que le habían ofrecido para mantenerlo ocupado y retornaría al Reino Unido, aunque en enero de 1941, no sin nuevos –y cómicos- malentendidos, retornaría de nuevo a Estados Unidos.<sup>579</sup> Esta vez con el encargo firme de trabajar en el Servicio de Información Británico en USA con una sola tarea, pulsar la opinión estadounidense acerca de la posición británica, detectar resistencias, crear opinión favorable a la colaboración y la intervención activa de USA en el conflicto, y establecer y mantener un ambiente pro-británico. La correspondencia privada que mantuvo en este periodo, junto con los informes, cartas, y documentos que elaboró en su puesto,<sup>580</sup> y el artículo dedicado a Churchill, son los documentos que aquí utilizaremos para comprobar que fueron estas mismas cualidades recién citadas las que más probó para su propia supervivencia y éxito en su estancia en Estados Unidos hasta marzo de 1944. Y, también, para la posterior segunda etapa de su prestación de guerra, desarrollada justo en el polo opuesto y por un periodo más corto, al año siguiente, en la Unión Soviética.

En agosto de 1940, recién llegado en lo que sería su primera y frustrada estancia que hemos descrito, escribió su impresión inicial de la mentalidad estadounidense y la

---

<sup>577</sup> Ibídem. p. 349. Carta a Marie y Mendel Berlin. 23 de septiembre 1940: **“A diary it is impossible to keep, one’s experience is too monotonous”**. Traducción nuestra.

<sup>578</sup> Ibídem. p. 282. Carta a Elizabeth Bowen, después del 15 de septiembre 1938: **“I don’t in the least know how to convey it, the overcompensation against my emotional mother + life in England & Oxford has so far atrophied all my natural capacity for expressing direct personal feeling, that I must necessarily hope that they will get expressed by some cumulative effect of everything else one says”**. Traducción nuestra.

<sup>579</sup> Ibídem. p. 354. La cómica situación que se produjo fue debida a que Berlin volvió sin saber que el Foreign Office ya habían movido los hilos para que tuviera otro puesto en un servicio de información que, justamente, se creó en aquellos momentos en Estados Unidos y del que él no sabía nada y del que nadie le informó. Es decir, volvió al Reino Unido ignorando que donde le esperaban realmente era en Nueva York.

<sup>580</sup> Nicholas, H. G. *Washington Despatches. 1941-1945. Weekly Political Reports from British Embassy. With an Introduction by Isaiah Berlin*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1981.

comparó con la británica. En un claro ejemplo de cómo ya estaba juzgando los hechos conforme a su visión de largo alcance, analizó así el carácter estadounidense y su forma de abordar el mundo de los hechos. Enjuició, además, el estado de un continente – Europa- y, lo que será más relevante todavía, conectará ese estado a los dos siglos anteriores:

“Descubro y me veo envuelto en medio de individuos dotados de una vitalidad, honestidad y sencillez como nadie tiene en Europa: todas las cosas son claras, explícitas, iluminadas incluso. *Me parece que moralmente están en mejores términos con lo que les rodea que nosotros* [europeos]: por ejemplo, no se encogen a la hora de descubrir donde reside el centro de gravedad moral, lo que es fundamental, lo que requiere ser hecho en una situación particular (...) Estoy un poco aturdido por esta tremenda claridad y énfasis: donde nada se toma por establecido, todo es argumentado sin ambigüedad, ningún condimento secreto es degustado, todas las cosas son lo que son y ellas mismas proclaman desde lejos que son así. Pero que es superior a los matices y evasivas de Inglaterra y Francia. Estéticamente inferior pero moralmente superior. Esto destroza el arte pero guía la vida, la libertad y la persecución de la felicidad. Así debía haberles parecido el siglo XIX a los últimos supervivientes del siglo XVIII (...) Nosotros realmente somos fantasmas comparados con vosotros [la carta se dirige a Marion Frankfurter, estadounidense] (...) Lo admiro. Lo envidio, incluso siento simpatía por ello, pero estoy sobrecogido por esta super-simplificación. Nuestros obsoletos refinamientos no tienen defensa. Pueden ofrecer un escape a Americanos insatisfechos y pueden ser buenos para nuestro cabaret, pero son intrínsecamente malos, arruinan vidas y países sin fin (...) Pero estoy acostumbrado a ellos, y esta dieta integral [americana] todavía no me es familiar”.<sup>581</sup>

Si Berlin era capaz de expresar todo esto sólo un mes después de haber llegado a Estados Unidos por primera vez, era evidente que en el fondo de esta reflexión latía la idea, afín a la *intelligentsia* rusa, de buscar en qué consistían, en el más amplio sentido de la palabra, las respuestas a cómo vivir americanas. El comentario combinaba una profunda intuición imaginativa con evidencias empíricas y hondas creencias personales. Era una buena síntesis inicial, comprobar cómo, teniendo a Europa en esos momentos auto-infringiéndose la más dura guerra, en el carácter estadounidense destacaba su

---

<sup>581</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. pp. 327-328. Carta a Marion Frankfurter. 5 de agosto, 1940: “I have come across strike me as full of individuals endowed with far greater vitality, honesty and simplicity than anyone in Europe: everything is clear, explicit, floodlit even. *They seem to me to be on better moral terms with their environment and problems than we are*. i.e. they don't shrink from discovering where the centre of moral gravity lies, what is fundamental, what requires to be done in a particular situation (...) I am myself a little disturbed by this terrific clarity & emphasis: where nothing is taken for granted, everything is stated in so many unambiguous terms, no secret seasoning is tasteable, everything is what it is and proclaims itself sometimes at great length, to be so. But it is superior to the nuances and evasions of England and France. Aesthetically inferior but morally superior. It destroys art but conduces to life, liberty and the pursuit of happiness. So must the 19<sup>th</sup> century have seemed to the last survivors of the 18<sup>th</sup> (...) We really are ghost compared to you (...) I admire it. I envy it, even feel sympathy with it, but am overpowered by the over-simplification. There is no defence for our obsolete refinements. They may offer escape to dissatisfied Americans, & may [be] good for the *Kleinkunst* we produce, but are intrinsically bad, ruin lives & countries to no end (...) But I am used to them and still unfamiliar with this wholemeal diet”. Traducción nuestra.

capacidad de alcanzar claridad moral por mucho que el modo de hacerlo pudiera resultar ingenuo a ojos de un sofisticado europeo que conoce la pretensión iluminadora de la razón ilustrada y cómo el romanticismo miró en los recovecos más ocultos de ese individuo racional. Pudiera ser que el siglo XX no llegara a comprender al XIX, que Europa no se comprendiera a sí misma al no comprender el mensaje implícito en los autores franceses, rusos y alemanes del siglo XIX. Pero, en Estados Unidos, a los ojos de Berlin, existía un país donde la naturaleza moral de los problemas, ligada a la percepción individual de la misma, y alcanzada por vías distintas a como se hiciera en Europa, le posibilitaba disponer de una de las características indispensables para la comprensión del mundo contemporáneo. Es decir, si en Europa no se daba la situación más favorable para el surgimiento libre, espontáneo, individual, heroico, de los nuevos conceptos que, en su opinión, nuestra época necesitaba para comprenderse a sí misma, pudiera ser que en Estados Unidos, con su **“extremo apetito en todas sus formas, la insistencia en verdades intelectuales y morales que la censura social tiende a frustrar”**,<sup>582</sup> este clima resultara más favorable. A Berlin le estimulaba sentirse en el suelo virgen de los pioneros que piensan el mundo de nuevo, y la sola posibilidad de vivir esto y estar ahí, físicamente ahí, para comprenderlo, supone para él una inusitada oportunidad y el mantenimiento alerta de todas sus capacidades de *imaginative insight* en el corazón mismo de la primera potencia mundial. Su elogio de Roosevelt y Churchill tendrá este fundamento. El primero porque es el líder que mejor refleja, en su opinión, lo que se espera de Estados Unidos en el siglo XX. El segundo porque, conceptualmente, como líder europeo, es un personaje del siglo XIX, que es el siglo que encierra una buena parte de la comprensión intelectual y europea posible para siglo XX y que todavía puede, precisamente, rastrearse en el siglo XX. Veamos el orden cronológico. Esta era para Berlin, la diferencia cualitativa o de ruptura, no de grado o paulatina, entre estos siglos y estos dos continentes. Primero, el siglo XVIII en relación al siglo XIX en Europa:

“Los jóvenes sinceros y románticos de la primera parte del siglo XIX parecían sufrir una incapacidad sistemática para comprender o sentir agrado por la actitud hacia la vida de los representantes más civilizados del mundo prerrevolucionario [del siglo XVIII], sobre todo en Francia, donde el rompimiento fue más claro; la claridad, la ironía, la visión detallada, la percepción de y la concentración en las diferencias sutiles de carácter, de estilo; el interés en las apenas perceptibles diferencias de matiz, la extrema sensibilidad que hace incluso de la vida de un hombre tan ‘progresista’ como Diderot tan irremediabilmente distinta de la visión más grande y sencilla de los románticos, es algo que el siglo XIX no comprendía por carecer de la perspectiva histórica”.<sup>583</sup>

---

<sup>582</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. p. 162. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. Carta a Richard Schwartz, de 31 de diciembre 1949: **“extreme appetite for life in all its forms, the insistence upon moral and intellectual truths which the social guilt tends to frustrate”**. Traducción nuestra.

<sup>583</sup> Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1984. pp. 72-73. Que corresponde a Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. p. 18: **“The earnest, romantic young men of the early part of nineteenth century seemed systematically unable to understand or to like the attitude to life of the most civilized representatives of the pre-revolutionary world, particularly in France, where the break was sharpest; the sharpness, the irony, the minute vision, the perception of and concentration upon fine differences in character, in style, the preoccupation which barely perceptible dissimilarities of hue, the extreme sensibility which makes the life even so ‘progressive’ and forward-looking man as Diderot so**



Y fue esta profunda perspectiva del XIX, más simple pero más abierta, la que comprendió la enormidad del problema moral presente:

“La razón de esta falla de comunicación no fue un simple cambio en el punto de vista, sino en el tipo de visión que dividió a los dos siglos. A la visión microscópica del siglo XVIII siguió el ojo macroscópico del siglo XIX. Esta última centuria vio las cosas más ampliamente, en términos universales, o cuando menos europeos; vio los contornos de las grandes cordilleras, mientras que el siglo XVIII sólo discernió las venas y las grietas y las tonalidades de una porción de la ladera, aunque lo hizo con claridad y perspicacia. El objeto de la visión del siglo XVIII era más pequeño, y su ojo estaba más cerca del objeto. Las enormes cuestiones morales del siglo XIX no estaban dentro del campo de su mirada agudamente discriminatoria: esa fue la diferencia devastadora producida por la Revolución Francesa, y condujo a algo no necesariamente mejor o peor, ni más feo ni más hermoso, ni más profundo ni más superficial, sino a una situación que, por encima de todo, era de una clase distinta”.<sup>584</sup>

He aquí expresada la afinidad Roosevelt-Churchill que Berlin advierte. Ambos comparten la visión macroscópica aun cuando la extraen de siglos diferentes, Churchill del siglo XIX europeo, Roosevelt del siglo XX estadounidense, y esto era una novedad a resaltar para él, porque entre el siglo XX europeo y el estadounidense se podía establecer un abismo de estas características:

“Algo semejante a este abismo [entre los siglos XVIII y XIX europeo] divide a Norteamérica de Europa (y al siglo XX del XIX). La visión norteamericana es más grande y más generosa; no obstante la estrechez de sus medios de expresión, su pensamiento trasciende las barreras de nacionalidad y de raza y las diferencias externas las difumina en una visión única, grande y amplia. Se fija en las cosas y no en las personas, y ve el mundo (en el siglo XIX fueron considerados como excéntricos utópicos quienes lo vieron así) en términos de materia prima rica e infinitamente moldeable, que esperaba ser construida y planeada para satisfacer el anhelo humano mundial de felicidad, bondad y sabiduría. Por lo tanto las diferencias que dividen a Europa en forma tan violenta deben parecerle mezquinas, irracionales y sórdidas, indignas de individuos y naciones con pundonor y conciencia moral; listas de

---

unbridgeable different from the larger and simpler vision of the romantics, is something which the nineteenth century lacked the historical perspective to understand”.

<sup>584</sup> Ibídem. pp. 74-75. [p. 19: “The reason for this failure of communication was not a mere change in the point of view, but the kind of vision which divided the two centuries. The microscopic vision of eighteenth century was succeeded by the macroscopic eye of the nineteenth. The latter saw much more widely, saw in universal or at least in European terms; it saw the contours of great mountain ranges where the eighteenth century discerned, however sharply and perceptively, only the veins and cracks and different shades of but a portion of the mountainside. The object of vision of the eighteenth century was smaller and its eye was closer to the object. The enormous moral issues of the nineteenth century were not within the field of its acutely discriminating gaze; that was the devastating difference which the great French Revolution had made, and it led to something not necessarily better or worse, uglier or more beautiful, profounder or more shallow, but to a situation which above all was different in kind”].

hecho, para ser eliminadas en beneficio de una visión más sencilla y más grandiosa de los poderes y de las tareas del hombre moderno”.<sup>585</sup>

Pero, sin embargo, desde el punto de vista europeo:

“Esta actitud norteamericana, el gran panorama que sólo contemplan los habitantes de las altas montañas o las vastas llanuras que permiten una vista ininterrumpida, a los europeos les parece curiosamente uniforme, sin sutileza ni color, a momentos como si careciera completamente de la dimensión de la profundidad, y ciertamente sin aquella reacción inmediata a las distinciones sutiles, de las que tal vez estén dotados sólo aquellos que viven en valles, y así, los europeos consideran que los Estados Unidos, que saben tanto, comprenden demasiado poco y no entienden la cuestión central. Esto, por supuesto, no es aplicable a todos los norteamericanos ni a todos los europeos (hay norteamericanos por naturaleza entre los nativos de Europa y viceversa), pero parece caracterizar a los representantes más típicos de estas culturas desiguales”.<sup>586</sup>

Fue así como Berlin, que tiene treinta y tres años en 1942, le es posible disponer al menos de una estructura o modelo previo al respecto de la cual establecer y ordenar sus propios criterios con razonable objetividad para su propia experiencia intelectual y el trabajo diario que realizaba en Estados Unidos. De este modo, la vida estadounidense le comenzó a crear una cierta reputación en círculos gubernamentales de Washington y Nueva York que, en breve, llegaría a oídos del propio Churchill. A comienzos de 1942 se sentía realmente bien, como así transmite a sus padres en una de sus reveladoras y habituales cascadas de adjetivos *emocionalmente acumulativos*:

“Yo estoy bien, con salud, pudiente, ocupado, feliz, versátil, perpetuamente móvil: en excelentes términos con todo el mundo debido a mi falta de ambición, sin que ni siquiera la apasionada competitividad local consiga que me dé remordimientos el que no haga nada por estimularla. Si uno ha nacido

---

<sup>585</sup> Ibídem p. 75. [p. 19: “Something not unlike this chasm divides America from Europe (and the twentieth century from nineteenth). The American vision is larger and more generous; its thought transcends, despite the parochialism of its means of expression, the barriers of nationality and race and differences of outlook, in a big, sweeping, single view. It notices things rather than persons, and sees the world (those who saw it in this fashion in the nineteenth were considered utopian eccentrics) in terms of rich, infinitely mouldable raw material, waiting to be constructed and planned in order to satisfy a world-wide human craving for happiness or goodness or wisdom. And therefore to it the differences and conflicts which divide Europeans in so violent a fashion must seem petty, irrational, sordid, not worthy of self-respecting, morally conscious individuals and nations; ready, in fact, to be swept away, in favor of a simpler and grander view of the powers and tasks of modern man”].

<sup>586</sup> Ibídem p. 75. [pp. 19-20: “To Europeans, this American attitude, the large vista possible only for those who live on mountain heights or vast and level plains affording an unbroken view, seem curiously flat, without subtlety or colour, at times appearing to lack the entire dimension of depth, certainly without that immediate reaction to fine distinctions with which perhaps only those who live in the valley are endowed, and so America, which knows so much, to them seems to understand too little, to miss the central point. This does not, of course, apply to every American or European –there are natural Americans among the natives of Europe and vice versa- but it seems characterize the most typical representatives of these disparate cultures”].

emocionalmente vegetariano, la visión de la sangre le vuelve todavía más, no menos”.<sup>587</sup>

Qué diferencia entre el estado de ánimo de año y medio atrás con el que ahora transmitía. Seguro que también influía el que hiciera poco que Estados Unidos había decidido intervenir en la guerra. Ahora, evidentemente, nuestro autor, se vuelve a sentir como en casa. Se le presentó la oportunidad de juzgar, con sus propios criterios y como testigo práctico, lo que ya era el elemento indispensable dentro de su propia filosofía en construcción: el individuo operando como mediador intelectual. Identificó pronto en Roosevelt la clase de político que ahí encajaba. Alguien que poseía ese manejo de capacidades donde los máximos dirigentes políticos se jugaban su propia supervivencia en la medida que conseguían identificar las corrientes internas que movían a cada país, y modulaban esa mezcla de saber qué hacer, cómo hacerlo y, al mismo tiempo, transmitirlo y comunicarlo a los ciudadanos haciéndoles sentir que están ante esa clase de intelección que esperan de un líder político. Aunando dosis intelectuales y emocionales a partes iguales. Siempre de un modo inexacto, un poco consciente y otro semi-inconsciente, y con sus correspondientes dosis de buena y mala suerte. Era cierto y comprensible que la opinión pública británica estuviera muy atenta a las reacciones de Estados Unidos. Predispuesta a la sobrevaloración de todo lo estadounidense. Pero Berlin, por ejemplo, al mes de llegar por primera vez y estando en aquel momento de desasosiego y disgusto personal, en carta fechada en agosto de 1940, comprendió que Roosevelt estaba manejando la situación de acuerdo a unos parámetros sintonizados con su tiempo:

“Mi admiración por Roosevelt ha crecido mucho cuando uno comprende toda la estupidez que tiene que encarar: gustar a los americanos *much* mucho – como lo opuesto a admirar, respetar, disfrutar, creer en ellos es, ahora estoy seguro, una señal de ausencia de alma: de pasión por la gaseosa, higiénica e integral, una actitud al abierto que tú no puedes, me atrevo ahora a suponerlo, esperar que yo simpatice con ella”.<sup>588</sup>

Berlin comenzó a analizar la relación entre Roosevelt -un optimista sensato y sin miedo- y Churchill -un romántico consciente de la dimensión histórica de su tarea, conectados ambos por su visión macroscópica de la realidad y operando bajo las condiciones del siglo XX. En el caso de Roosevelt, el rasgo más acusado que valoraba nuestro autor era, precisamente, su carácter abierto y la confianza que tenía en que la democracia norteamericana era la máxima esperanza no sólo para él, sino para países y democracias enteras. Y aunque fuera el ataque japonés a Pearl Harbour quien desencadenó la entrada en la guerra de Estados Unidos, Berlin creía ver que el fin de la idea aislacionista estaba implícito en la visión de Roosevelt. Lo percibió cuando tenía 32 años y lo repitió más

---

<sup>587</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 391. Carta a Marie y Mendel Berlin, 2 de enero 1942: “**I am well, healthy, wealthy, busy, happy, versatile, perpetually mobile: on excellent terms with everyone owing to my continuing absence of ambition, which not even the passionate local competition has to me regret done anything to stimulate. If one is born emotionally vegetarian the sight of blood makes one more not less so**”. Traducción nuestra.

<sup>588</sup> Ibídem. Berlin, I. p. 337. Carta a Mary Fisher, 21 de agosto 1940: “**My admiration for Roosevelt has greatly grown when one realizes the crassness he faced with: to like Americans *very* much –as opposed to admiring, respecting, enjoying, believing in, them, is, I am now sure, a mark of absence of soul: of a passion for the aerated, hygienic and wholesome, an open air attitude which you cannot, I suddenly say testily, expect *me* to sympathize with**”. Traducción nuestra.

tarde, con 40 años. El primer texto –en cursiva- es el de juventud, en una carta enviada a sus padres en 1941, el segundo es de 1949:

*“Es difícil no exagerar el genio del Presidente a la hora de dirigir la política interna –no sólo es un hombre listo y un hombre liberal y un hombre generoso intelectual y emocionalmente sino que no tiene miedo del futuro y se propone dominarlo según llega lo que le da una inmensa ventaja sobre los individuos tímidos, cautos y aislacionistas que lo encuentran demasiado grandioso para su gusto (...) una fe tan apasionada en el futuro, una confianza tan clara en nuestro poder para moldearlo, cuando se une a una capacidad para apreciar con realismo sus verdaderos contornos, implica un conocimiento especialmente sensible, consciente o semiconsciente, de las tendencias de nuestro medio, de los deseos, esperanzas, temores, amores, odios, de los seres humanos que lo componen, de lo que se describe impersonalmente como ‘tendencias’ sociales e individuales. Roosevelt tenía esta sensibilidad desarrollada a un grado genial. Adquirió la importancia simbólica que conservó durante toda su presidencia, principalmente, porque intuyó en forma extraordinaria las tendencias de su época y las proyecciones hacia el futuro”.*<sup>589</sup>

Berlin percibía que había radiografiado en Roosevelt los rasgos profundos del líder político democrático del siglo XX. Que había comprendido los rasgos principales del carácter de ambos líderes, de sus formas de ver el mundo. Y que lo había hecho porque los había enfocado como *genuinamente individuales, en una época donde la mayoría de los individuos eran incapaces de esto mismo*. De ahí surgía la conexión entre ambos personajes, y así podía explicar que en un caso ese *sense of reality* tuviera su origen en el siglo XIX y, en el otro caso, en el siglo XX. Ninguna de estas capacidades apreciaba, por ejemplo, en Stalin, que pronto formaría parte del eje aliado:

“Cuando, en una época, ni siquiera los individuos afectados parecen capaces de concebir la magnitud de los hechos en los que viven o, si lo son, se quedan boquiabiertos ante ellos, debería ser una suerte que al menos haya dos hombres en nuestro bando que posean un tremendo apetito por el futuro y estén preparados para dejar a la ola que venga con la completa confianza de que la dominarán triunfalmente. Creo que es este omnívoro apetito –el sentido de que todo lo que la vida pueda dar puede ser absorbido- lo que inspira a las personas y a los demócratas en el mundo, no alguna visión

---

<sup>589</sup> Ibídem. p. 387. Carta a Marie y Mendel Berlin, 12 de diciembre 1941 y, Berlin, I. “Winston Churchill”. En, *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1984. pp.-31-32. Que corresponde a Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. p. 11: **“The President’s genius in conducting internal policy can hardly be exaggerated –he is not only a very clever man and a very liberal man and a man generous both intellectually and emotionally but he is not afraid of the future and proposes to ride it when it comes with gives him an immeasurable advantage over all the timid and cautious and isolationist individuals who find to sweeping for their taste (...) So passionate faith in the future, so untroubled a confidence in one’s power to mould it, when it is allied to a capacity for realistic appraisal of its contours, implies an exceptionally sensitive awareness, conscious or half conscious, of the tendencies of one’s milieu, of the desires, hopes, fears, loves, hatred, of the human beings who compose it, of what impersonally described as social and individual ‘trends’. Roosevelt had this sensibility developed to the point of genius. He acquired the symbolic significance which he retained throughout his presidency, largely because he sensed the tendencies of his time and their projections into the future to a most uncommon degree”.** Traducción nuestra del primer texto.

concreta sino la fuerza y la audacia del comportamiento de Roosevelt y Churchill, que solo puede manar de un sentido genuino de sentirse en casa, de estar adecuadamente orientados cara a cara con las fuerzas rampantes del momento. Stalin, aunque parezca mentira, no me da esta sensación. El caso aquí es mucho más sórdido y oscuro aunque quizás no menos poderoso por ello”.<sup>590</sup>

El mayor elogio de Berlin a Churchill residía en que este marcó pautas democráticamente genuinas en el momento europeo más crítico. De ahí que la máxima virtud de la imaginación decimonónica de Churchill fue que consiguiera una movilización de los ciudadanos británicos respetando su libertad. Lo que le distinguía era lo que podía, a su vez y por defecto, calificar a Stalin.:

“El Primer Ministro logro imponer su imaginación y voluntad a sus conciudadanos, y disfrutó de un reinado de oro, precisamente porque a ellos les pareció que era más grande y más notable que la vida misma y porque los elevó a una altura extraordinaria durante un momento de crisis (...) esta es la clase de medios que emplean los dictadores y los demagogos para transformar a las poblaciones pacíficas en ejércitos en marcha; la singular e inolvidable hazaña de Churchill fue el haber creado esta ilusión necesaria dentro de una estructura de un sistema libre, sin destruirlo ni torcerlo; el haber invocado espíritus que no permanecieron para oprimir y esclavizar a la población después de pasar la hora de la necesidad”.<sup>591</sup>

Berlin no compartía necesariamente la visión romántica del mundo de Churchill, su intensa creencia en los principios fijos en los que el mundo se anclaba o el orden y la jerarquía de las civilizaciones que en su mentalidad eran inevitables. Pero valoraba la hora de todos en la que quedó al frente. Churchill podría ser, al cabo, con su épica, estructura lingüística, visión del mundo y sentido dramático, un personaje del siglo XIX, y Roosevelt del XX, de la nueva civilización americana, pero ambos eran individuos que entendieron el pasado, interpretaron el presente y produjeron claridad para el futuro

---

<sup>590</sup> Ibídem. p. 391. Carta a Marie y Mendel Berlin, 2 de enero 1942: “In an age when the individuals concerned seem on the whole incapable of conceiving the magnitude of the events in which they live, or if capable tend merely to gape at them, it is fortunate that there should be at least two men on our side who possess a tremendous appetite for the future and are prepared to let the wave come in the full confidence that they will ride it triumphantly. I believe that it is this omnivorous appetite –the sense that anything life may bring can be absorbed, assimilated and turned to use- that inspires the peoples and the democrats in the world, not any specific professed views but the strength and boldness of the behaviour of Roosevelt and Churchill, which can only spring for a genuine sense of being at home, of being adequately oriented vis-à-vis the forces rampant at the moment. Stalin, oddly enough, does not give me this feeling. The whole thing is much duller and blinder although perhaps no less powerful for that”. Traducción nuestra.

<sup>591</sup> Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1984. pp. 69-70. Que corresponde a Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. pp. 15-16: “The Prime Minister was able to impose his imagination and his will upon his countrymen, and enjoy a Periclean reign, precisely because he appeared to them larger and nobler than life and lifted them to an abnormal height in a moment of crisis (...) This is the kind of means by which dictators and demagogues transform peaceful populations into marching armies; it was Churchill’s unique and unforgettable achievement that he created this necessary illusion within the framework of a free system without destroying or even twisting it; that he called forth spirits which did not stay to oppress and enslave the population after the hour of need had passed”.

sin “camisas de fuerza doctrinarias”,<sup>592</sup> sin “sacrificar principios políticos fundamentales por un deseo de conservar el poder”.<sup>593</sup> Al acabar la guerra, la falta de individuos dotados con esta capacidad al frente de Estados Unidos y el Reino Unido fue una preocupación político-práctica real para Berlin, y el máximo peligro reflejado en sus opiniones e informes emitidos en su estancia americana: la falta de individuos que no supieran liderar los cambios, las travesías o momentos que la época exige sin suficiente capacidad para comprender el punto de encuentro entre los anhelos de la gente, el mantenimiento de las libertades, la interpretación de los hechos históricos junto con la percepción del camino a seguir como fruto de la intelección de todo lo anterior.

En marzo de 1944, Berlin fue requerido por el Ministerio de Información y el *Foreign Office* en Londres. Esta llamada coincidía con su deseo de volver, como así lo había manifestado en este mismo año. En el vuelo de vuelta al Reino Unido, sucedió su conocida reflexión acerca de sí mismo y su futuro. Ocho horas de viaje, en un bombardero sin presurizar, a oscuras, con la máscara de oxígeno puesta, así que lo único que podía hacer era pensar:

“Llegué a la conclusión de que lo que yo realmente quería era saber más al final de mi vida de lo que sabía al comienzo; que la filosofía era la materia más maravillosa que tasa la inteligencia humana en su más alto grado, en la que el genio humano ha mostrado algunos de sus aspectos y logros más importantes, pero que no era para mí. Yo no quería realmente responder a esas cuestiones filosóficas con el grado de urgencia con el que un verdadero filósofo debe querer. No quería despertarme en medio de la noche atormentado por los problemas filosóficos, por mucho que disfrutara con ellos. Por otra parte, cuando leo, por ejemplo, ensayos sobre asuntos morales y sociales, como los que los pensadores rusos del siglo diecinueve trataron, y a los que siempre fui un poco aficionado –el tipo de cosas que les preocupaban, el tipo de cuestiones que se preguntaban, me produce la clase de excitación intelectual que creo que es necesaria cuando se trata de perseguir un objetivo en materia tan abstracta y por muchos años”.<sup>594</sup>

---

<sup>592</sup> Berlin, I. “El Presidente Franklin Delano Roosevelt”. En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1984. p. 84. Que corresponde a Berlin, I. “Franklin D. Roosevelt”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. p. 24: **“Without forcing his country into some doctrinaire straitjacket”**.

<sup>593</sup> Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1984. p. 93. Que corresponde a Berlin, I. “Winston Churchill”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. p. 31: **“He did not sacrifice fundamental Political principles to a desire to retain power”**.

<sup>594</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 489: **“I came to the conclusion that what I really wanted was to know more at the end of my life than I knew at the beginning; that philosophy was a more marvellous subject which taxed the intelligence of man to its highest degree, in which human genius had shown some of its most important aspects and achievements, but it was not for me. I didn’t really want the answer to these philosophical questions with that degree of urgency with which a true philosopher must want them. I didn’t lie awake all night puzzling about philosophical problems, although I could quite enjoy them. On the other hands, when I read, for example, essays on moral and social subjects, say by Russians thinkers in the nineteenth century, whom I’d always dabbled a little –the kind of things which troubled them and the kind of questions they asked did produce the kind of intellectual excitement which I think is necessary for the purpose of pursuing an abstract subject for length of years”**. Traducción nuestra.

En sí misma, la anécdota del vuelo nocturno era una declaración de intenciones acerca de la interpretación de la historia. Berlin no encontraba ya suficientemente atractiva la conexión de los problemas que la filosofía le proponía con el conocimiento de las cuestiones que afectaban a los seres humanos. Los problemas que las preguntas filosóficas planteaban eran reales, y sabía que siempre lo serían, también que estas preguntas seguirían vivas y que esto era materia más que suficiente para los mejores filósofos. Pero él no tenía, una vez llegado, filosóficamente, a la orilla empírico-lingüística-kantiana, mucho más que decir. No lo deseaba lo suficiente. Así se lo explicaba a Herbert Hart:

“Si no quiero ir más allá sólo con esto el resto de mi vida es porque no creo que arda en mí lo suficiente: que tenga algo importante que decir, por lo que insistir, por lo que luchar”.<sup>595</sup>

Berlin estaba sincerándose consigo mismo en aquél vuelo y estaba reflexionando por lo que sería su giro desde la Filosofía hacia la Historia de las Ideas y cómo podía encajarse dentro de su propia situación. La transformación o reorientación, más que cambio, que se estaba produciendo, puesto que Berlin fue historiador de las ideas, gracias a que primero ejerció la filosofía, no era pequeña a ojos de otros, pero dentro de él no debió sentir mucha diferencia. Un *cambio* casi similar a la sobredosis de simpatía por los estadounidenses, que ya no serían nunca aquellos personajes sin alma de la primera estancia -**“El único cambio que encuentro en mí mismo es un repentino borbotón de afecto por los americanos en general”**-.<sup>596</sup> Nuestro autor era consciente de lo mucho que había aprovechado estos años de servicio en Estados Unidos. Sin embargo, continuar con ese trabajo no se correspondía con esas otras explicaciones que eran las que verdaderamente le atraían, las mismas que identificaría en el corazón de la reflexión rusa, **“relevante, no sólo para el mundo moderno, sino para la condición humana en general”**.<sup>597</sup> A estos efectos, pensaba, mirando hacia atrás, que incluso la guerra que a él le había tocado vivir era **“una guerra incomparablemente más interesante que la de su contemporáneos que han tenido que luchar, de lo cual me siento debidamente avergonzado”**.<sup>598</sup> Que su propia forma de ser era más apropiada para la vida académica que para la del funcionario activo al servicio del *Foreign Office* o de alguna de las grandes Fundaciones estadounidenses, pues ofertas para ello tenía y que, a pesar de su innegable atractivo, no era la vida que quería retomar, siempre pendiente de las necesidades externas, ejecutando trabajos que, a la vista de sus palabras, no colmarían sus intereses vitales ni profesionales. La cuestión es que fue entonces cuando, al mes siguiente, en abril de 1944, y con todas estas deliberaciones por medio, se le ofertó un

---

<sup>595</sup> Ibídem. p. 498. Carta a Herbert Hart, primeros de octubre 1944: **“If I don’t want to go on with this only for the rest of my life it is because I don’t believe that I burn enough about it: i.e. have something important enough to say & insist on & fight for”**. Traducción nuestra.

<sup>596</sup> Ibídem. p. 493. Carta a Donall Hall, 18 de mayo 1944: **“The only change I find myself is a sudden gush of affection for Americans in general (...) Every American I have spoken to seems to me now 14 times nicer and wiser than my local colleagues. Perhaps this an artificial tender feeling caused by the thought that soon I shall leave them for ever. Anyhow, the effect is violent pro-American sentiment such I have never yet felt before in my life”**. Traducción nuestra

<sup>597</sup> Ibídem. p. 489: **“Relevant, not only to the modern world, but to the human condition in general”**. Traducción nuestra.

<sup>598</sup> Ibídem. pp. 501-502. Carta a G.B. Grundy, 23 de noviembre 1944: **“An incomparable more interesting war that those of my contemporaries who have had to fight it, of which I duly feel ashamed”**. Traducción nuestra.

nuevo periodo de servicio en la Embajada Británica en Moscú. Con lo que no es difícil imaginar hasta qué punto la excitación, de nuevo, se apoderó de Berlin -**“me puse como las ‘Tres Hermanas’ [obra de Chejov] diciendo ‘a Moscú, a Moscú’, por sabe dios cuanto tiempo”**-.<sup>599</sup> Cuando ya se veía a sí mismo cerrando su periplo americano y de servicio de guerra, de repente, la oportunidad de volver a conectar intereses, infancia, capacidades personales, contrastar la experiencia recién vivida en la otra superpotencia, pisar de nuevo el suelo de aquellos pensadores a los que estaba intensamente estudiando desde hacía años y admiraba con más fuerza aún, y en unas circunstancias prácticamente únicas para un ciudadano extranjero, bajo el paraguas diplomático, encendió de nuevo toda su íntima motivación.

El 8 de septiembre de 1945 voló hacia la capital soviética. Ignatieff relata cómo llegó justo a tiempo para una recepción en la embajada británica. Cita entonces lo más relevante ahora para nosotros, cómo los artistas, escritores y eruditos soviéticos que hablaron en ruso con el ruso Berlin aquella noche, comprobaron que hablaban también con una persona cuya **“forma misma de pensar (...) era enteramente rusa”**.<sup>600</sup> El ruso, dijo Berlin en 1950, es para mí **“más imaginativo, íntimo y poético que cualquier otra lengua, y siento una curiosa transformación de la personalidad cuando lo hablo, como si todas las cosas me vinieran más fáciles a la expresión y el mundo fuera más brillante y encantador en todos modos”**.<sup>601</sup> En los cuatro meses de estancia en la URSS, donde por todo trabajo oficial tenía que elaborar un resumen semanal de la prensa soviética, volvió a recordar su idea más profunda, persistente y duradera acerca de lo más valioso de Rusia. La que Herzen -y toda la *intelligentsia*- le transmitió. La insobornable emoción e imaginación de quienes, a pesar de la fascinación que sintieron por las doctrinas filosóficas foráneas, sostuvieron activamente su sentido de la experiencia individual, del modo más concreto y empático. Aquella edad de oro de la filosofía y literatura rusa del siglo XIX, y de la cual él iba a comprobar en vida y en persona, como la que se habría de denominar edad de plata seguía viva, clandestina y agonizante, pero viva encarnadas en Pasternak y Ajmatova.

En estos meses, el testimonio que reunió su trabajo, sus investigaciones, su vocación personal y su alma rusa, fue el informe oficial que Berlin elaboró por extenso, en diciembre de 1945, para entregar al embajador, titulado “Una nota sobre literatura y las artes en la Federación de Repúblicas Socialistas Ruso Soviéticas en los últimos meses de 1945”.<sup>602</sup> En este Informe, nuestro autor expuso la situación de la literatura y las artes rusas desde el periodo pre-revolucionario hasta aquellos días, es decir, desde 1900 a 1945. La principal razón por la que Berlin reportó de este modo el resumen de lo que

---

<sup>599</sup> Ibídem. p. 558. Carta a Moore Crosthwaite, 12 de mayo 1945: **“I have like all Three Sisters been saying ‘To Moscow, to Moscow’, for goodness know how long”**. Traducción nuestra.

<sup>600</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 188.

<sup>601</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 191. Carta a Vera Weizmann, 29 de agosto 1950: **“Russian to me is more imaginative, intimate and poetical than any other -& I feel a curious transformation of personality when I speak it- as if everything becomes easier to express, & the world brighter and more charming in every way”**. Traducción nuestra.

<sup>602</sup> Berlin, I. “Las letras y el arte en la Rusia de Stalin”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. pp. 55-88. Que corresponde a Berlin, I. “A Note on Literature and the Arts in the Russian Soviet Federated Socialist Republic in the Closing Months of 1945”. Publicado en 2004 con el título “The Arts in Russia under Stalin”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. pp. 1-27.



había comprendido en estos meses en la URSS, se debía a que, según él, sólo en el arte ruso se podía atisbar algo de la auténtica realidad rusa, evitando la oficialidad extremadamente predecible y mortecina del zarismo y el comunismo. Si alguien quería acercarse a comprender el alma rusa, era en el arte donde había que mirar. El informe, en su misma estructura, revelaba toda su intención. Dividido en tres partes -1900/1928, 1928/1937 y 1937/1945-, calificaba a la primera como de gran esplendor, de auténtica liberación, a la que la revolución de 1917 no apagaría del todo en tanto en cuanto los tormentosos y dinámicos autores y movimientos pictóricos, teatrales, cinematográficos, de danza o literarios eran vistos, si no como pro-soviéticos, sí al menos como crítica burguesa. Decayendo a comienzos de 1920, se apagaron en 1928, cuando los comisariados culturales y educativos -Lunarcharsky y Bubnov- comenzaron a controlar férreamente estas manifestaciones y a imponer la *cultura del proletariado*. Todo terminó aquí, en 1928, como le dijo Pasternak a Berlin, cuando la URSS eligió autoaislarse, **“romper las relaciones con el mundo exterior”**.<sup>603</sup> La segunda fase, de 1928 a 1937, sería la conocida como la nueva ortodoxia, caracterizada por los controles cada vez más férreos de la “Asociación revolucionaria de escritores proletarios” y la imposición a ultranza del materialismo dialéctico. A partir de 1937, en la tercera fase que llegaba hasta finales de 1945, con las purgas, ejecuciones, destierros y juicios sumarísimos de Stalin a artistas y escritores tras los cuales, **“nadie parece conocer cual fue su destino”**,<sup>604</sup> con lo que ese tercer periodo era, en realidad, el testimonio, aún vivo, de aquella situación del arte ruso, es decir, su paso a la clandestinidad. Que para Berlin era el paso a la clandestinidad de todo un pueblo. Pues la literatura y el arte ruso era la imagen más fiel de lo que el pueblo ruso sintió y padeció, pensó y calló, bajo el zarismo y bajo el comunismo. También expondría esta idea para señalar políticamente la existencia de una barrera insalvable entre el pueblo ruso y la estructura soviética bajo la que vivía. Él mismo tuvo la ocasión de visitar, hablar y encontrarse con el suficiente número de ciudadanos soviéticos como para percibir ese aliento sumergido ruso. Este era el contraste que percibía entre el régimen y sus súbditos, retratados desde la parte que más valoraba y, todavía más importante para él, la parte que más se esforzaba por transmitir tanto a la administración británica como a la estadounidense. Nótese también como algunos de los adjetivos con lo que distinguía a Rusia de la URSS, ya los había utilizado para describir al espíritu estadounidense:

“La principal esperanza de un nuevo florecimiento de la genialidad rusa liberada estriba en la vitalidad aún no extinta, en la curiosidad omnívora y en asombroso e insaciable apetito moral e intelectual de este pueblo, el más imaginativo y menos intolerante, que, a –quizá muy- largo plazo y pese a los espantosos estragos que han hecho en él las cadenas que lo atenazan en el presente, sigue prometiendo veladamente más logros que cualquier otra sociedad contemporánea en el empleo de sus inmensos recursos y materiales y, por la misma moneda, *pari passu*, en la artes y en las ciencias”.<sup>605</sup>

<sup>603</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 200.

<sup>604</sup> Berlin, I. “Las letras y el arte en la Rusia de Stalin”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 62. Que corresponde a Berlin, I. “The Arts in Russia under Stalin”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 7: **“What occurred after that no one today seems to know”**. Traducimos la expresión completa que conserva el sentido al completo

<sup>605</sup> Berlin, I. “Las letras y el arte en la Rusia de Stalin”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. pp. 87-88. Que

Berlin pudo comprobar el contraste entre la **“extraordinaria frescura y receptividad del apetito soviético, tanto crítico como popular, y la ínfima valía del pábulo [oficial] suministrado”**.<sup>606</sup> Y la conclusión que es relevante al caso ahora, la idea berliniana de que el régimen soviético era una inmensa arquitectura sobrepuesta al pueblo ruso, y cuya principal característica era la de ser un inmenso régimen educativo. Así lo dijo en 1946, recién retornado de su periplo soviético:

“Es más práctico contemplar a la Unión Soviética como un *establishment* educativo. No se trata de ninguna prisión: esto es una distorsión de la realidad. Sus ciudadanos se sienten en gran medida como escolares, y el principal objetivo es educar a los rusos en la igualdad con Occidente lo más pronto posible. Lo fundamental, como en ocasiones los propios funcionarios estatales admiten, es que los rusos son medio bárbaros y hay que difundir entre ellos la civilización y los valores occidentales. Cosa que en una escuela con doscientos millones de alumnos no puede conseguirse mediante la amabilidad”.<sup>607</sup>

En su segunda visita a la URSS, en agosto de 1956, Berlin continuaría insistiendo en esta idea de extrema disociación entre un férreo régimen y unos ciudadanos condescendientes pero ávidos de otros mundos. De este abismo entre los gobernantes y los gobernados, es del que, en 1990, con la disolución de la URSS –y él con 81 años-, mantenía la esperanza de la resurrección, recordando la continuidad de su fe en los rusos: **“los rusos son un gran pueblo, tienen una capacidad creativa inmensa y, una vez sean libres, nadie sabe qué aportarán al mundo”**.<sup>608</sup>

---

corresponde a Berlin, I. “The Arts in Russia under Stalin”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 27: **“The principal hope of a new flowering of the liberated Russian genius lies in the still unexhausted vitality, the omnivorous curiosity, the astonishingly undiminished moral and intellectual appetite of this most imaginative and least narrow of peoples, which in the long –perhaps very long– run, and despite the appalling damage done to it by the chains which bind it at present, still shows greater promise of gigantic achievement in the use of its vast material resources, and, by the same token, *pari passu*, in the arts and sciences, than any other contemporary society”**.

<sup>606</sup> Ibídem. p. 81. [p. 22: **“The contrast between the extraordinary freshness and receptivity, critical and uncritical, of the Soviet appetite, and the inferiority of the pabulum provided, is the most striking phenomenon of Soviet culture today”**].

<sup>607</sup> Berlin, I. “El porqué del aislamiento voluntario de la Unión Soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 169. Que corresponde a Berlin, I. “Why the Soviet Union Chooses to Insulate Itself”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 93: **“The Soviet Union is most usefully viewed as an educational establishment. It is not a prison –that is a distortion. Its citizens feel much as boys at the school, and the main purpose of the school is to educate the Russians into equality with the West as soon as possible. The main point, sometimes admitted by officials, is that the Russians are half barbarian, and they have to be made conscious of Western civilisation and civilized values. This cannot be done by kindness in a school of two hundred millions pupils”**.

<sup>608</sup> Berlin, I. “La supervivencia de la *intelligentsia* rusa”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 266. Que corresponde a Berlin, I. “The Survival of the Russian Intelligentsia”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 169: **“The Russians are a great people, their creative powers are immense, and once they are set free there is no telling what they may give to the world”**.

En estos meses de servicio en la URSS, se produjeron, y así fueron relatados por él mismo, sus encuentros con Boris Pasternak y Anna Ajmatova. Pasternak, consentido por el régimen soviético debido a la fama y calidad de su obra, vigilado permanentemente – aislado y marginado diez años después-, inició entonces una amistad con nuestro autor que se mantuvo durante años. En repetidas ocasiones se encontraron a solas en Moscú o Peredelkino. Pasternak llegó a entregar a Berlin, en la segunda visita de 1956, el manuscrito original de *Doctor Zhivago* para su traslado a Occidente y entrega a las hermanas del escritor, que vivían en Oxford. Ajmatova, cuyo encuentro se produjo en Stalingrado, se hallaba, una vez regresada del campo de concentración, prácticamente recluida en su domicilio bajo las penosas condiciones de una ciudad malviva tras el asedio y la guerra.

Es vano intento reproducir lo que estos encuentros significaron para Berlin. Él lo ha expresado con prístina claridad.<sup>609</sup> Fueron la quintaesencia, la prueba real y última, la más demoledora y exhaustiva amplificación de todo lo que valoraba en la *intelligentsia*, la vida rusa y la condición moral y humana. Allí lo vivió, en la lóbrega y vacía habitación de la casa de Ajmatova, calentada como se podía, hablando hasta la madrugada entre el 14 y el 16 de noviembre de 1945. O en las conversaciones con Pasternak, que fueron un repaso real de todo el *juicio general a Rusia* que la *intelligentsia* de los siglos XIX y XX representó. Junto a los episodios posteriores: el traslado del manuscrito de *Doctor Zhivago* a Oxford; su lucha para que el escritor, a finales de los años cincuenta, no fuera portada de la revista *Time*, temeroso de lo que pudiera suponer para su seguridad. Conociendo la expulsión de Pasternak de la *Unión de Escritores* el mismo día que enviaba, obligado, un telegrama a la Academia Sueca rehusando la concesión del Nobel, en 1958. Y, finalmente, guardando silencio a su muerte por respeto a su memoria. Aunque parezca inaudito, a Berlin se le agotan las expresiones para describir esta experiencia. Vivió y respiró la misma atmósfera, el mismo escenario, idéntico clima intelectual que si hubiera salido de la casa de Ajmatova aquella madrugada y se hubiera tropezado con Herzen, Turguenev o Tolstoi en la primera esquina que cruzara la Avenida Nevski. Simplemente, estos encuentros le afectaron tan profunda y permanentemente que transformaron su vida y su visión. Y así fue su regreso al Reino Unido, mediado enero de 1946, por tren, vía Finlandia, atónito, mudo como una tumba.

A su vuelta a Oxford, Berlin se reubicaría en *New College*, con su decisión, ya firme, de transformarse en Historiador de las Ideas. Su principal obligación fue volver a impartir clases, con un considerable aumento del tiempo dedicado a la docencia debido, también, al lógico aumento de alumnos una vez terminada la guerra. Después de los seis años vividos entre Estados Unidos y la URSS, la vuelta a clase le exigió intensos ajustes entre el profesor, el investigador, el autor y el ruso-hebreo que, en buena parte, provocaron desequilibrios que hemos de señalar a continuación, para indicar los problemas y dificultades que todo esto le produjo.

---

<sup>609</sup> Berlin, I. “Reuniones con escritores rusos en 1945 y 1956”. En, Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1984. pp. 293-398. Que corresponde a Berlin, I. “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956”. En, Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. pp. 156-210. También en el más resumido que el anterior Berlin, I. “Conversations with Ahkmatova and Pasternak”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. pp. 53-84. Y en Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 187-232. Y en las numerosas referencias contenidas en Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004.

### 3.4.1. EL EXTRAVÍO DE 1949, EL SUBSUELO DE LAS IDEAS Y LA CONVERGENCIA DE INTERESES A FINALES DE LOS AÑOS CINCUENTA.

Tan clara era la incipiente percepción berliniana acerca de la importancia de establecer la continuidad intelectual con los siglos XVIII y XIX –lo que implicaba la idea de que se había interrumpido-, si es que queríamos entender qué sucedía en el siglo XX, que el último tercio de 1949 fue una especie de tumultuosa apoteosis de esta idea, con resultados muy desiguales para él. Pero para la sociedad mundial que acaba de terminar una guerra, inmersa en una profunda miseria y pobreza, especialmente en Europa, resultaría muy complejo atender al reclamo de Berlín. Cronológicamente, los hechos que reseñamos ahora acontecieron así:

- El 19 de septiembre de 1949, se publicó en Estados Unidos –en la revista *Atlantic Monthly*-, su elogioso artículo sobre Churchill que hemos analizado y que, en el Reino Unido, acapararía la crítica desfavorable del laborismo. Recordemos que Berlín elogiaba a Churchill, precisamente, por representar a una clase de líderes más propios del siglo XIX –e infinitamente más respetuosos con la vida individual- en comparación con la clase de líderes europeos que, con el marchamo del siglo XX, el continente había producido.
- Dos días después, el 21 de septiembre, emitió por radio en el BBC *Third Programme* bajo el título “The anglo-american predicament”,<sup>610</sup> su opinión acerca del cual tendría que ser la posición del Reino Unido en el nuevo escenario mundial, emisión que generó una ácida polémica en el Reino Unido, amplificada ocho días después en Estados Unidos puesto que el 29 de septiembre, fue publicada por escrito en la revista *Listener*, provocando cartas de apoyo y protesta e incluyendo editoriales –en su contra- del periódico diario de difusión general *Evening Standard*.<sup>611</sup>
- Y, por si no fuera bastante, mientras octubre de 1949 hervía para él con estas polémicas, al mes siguiente, en noviembre de 1949 –en tres entregas semanales-, publicaría “The intellectual life of american universities”,<sup>612</sup> donde comparaba la vida de las universidades de uno y otro lado del atlántico y lanzaba mensajes de fondo sobre su visión de las sociedades británica y estadounidense.

Como se ve, sus opiniones se emitieron en medios de difusión masiva –prensa y radio- con lo que llegaron a un buen número de oyentes y lectores. Esto aseguraba que la polémica se extendería debidamente. Igual que los *errores de interpretación* que Berlín sentía como desgraciados incidentes, pues sólo así explicaba la situación generada involuntariamente, como víctima de su propia incapacidad para valorar correctamente el alcance de su propia opinión. En el punto de fuga de su parecer estaba la idea de que, para él, la alianza anglo-americana era difícilmente evitable. Incluso una opción que no quedaba más remedio que aceptar casi por eliminación, aunque disgustara a muchos en

---

<sup>610</sup> Berlín, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. pp. 743-748. Ed. Chatto & Windus. London, 2009.

<sup>611</sup> *Ibidem*. pp. 86,129-133.

<sup>612</sup> *Ibidem*. pp. 749-760.

ambos países. Las otras alternativas eran o impensables -como una asimilación con la URSS salvo que se deseara la locura de dejar de vivir en un régimen de libertades-; o muy lejanas, como la integración europea que no era sino una incipiente idea que, además, disminuiría el escaso nivel de vida británicos habida cuenta de la situación económica continental; o una ilusión, como perseverar en el camino aislacionista sobre el espejismo del imperio británico. Entonces, ¿qué orientación podía guiar a Gran Bretaña sino mantener y comprender mejor sus lazos con Estados Unidos?, teniendo bajo control, lo mejor que se pudiera, los inevitables roces y conflictos que habrían de surgir.

Pero el Reino Unido también había ganado la guerra. Aún mantenía su imperio y era la primera potencia europea al margen de las dos superpotencias. De modo que la visión berliniana fue interpretada por sus críticos como una especie de desagradable descortesía o grosería, cuando no simple propaganda a favor del mantenimiento del *matrimonio* USA-UK. Por mucho que Berlin dijera que iba en beneficio de los británicos, eran estos los que, justo, no acababan de reconocer su evidencia y las ventajas que de ello se derivaban. El editorial del 5 de octubre de 1949 del *Evening Standard* acusaba a Berlin de abierto pro-americanismo y de no haber siquiera considerado la opción más clara, a saber, que el Reino Unido saliera adelante con su propia capacidad, su propia fuerza y la de su propio imperio. El periódico explicaba la ceguera de Berlin –“**no es un hombre del Imperio. Su desdén por el Imperio es tan amplio como su ignorancia de su gloria**”.<sup>613</sup> También el editorial le maltrataba irónicamente, atendiendo a su soltería, es decir, ¿un soltero que se permitía hablar de *matrimonio* USA-UK, de algo que no tenía experiencia?: “**El Sr. Berlin trata de inducir a los británicos a abandonar una fe [en el imperio] que no comprende en favor de una condición de vida [el matrimonio] que no ha experimentado**”.<sup>614</sup> Como apreciamos, la andanada pública no era pequeña: ignorante, descreído, sin raíces profundas en la tierra que le acogió, inexperto, interesado.

Cuando llegó la publicación escrita de la alocución radiofónica dos días después, la polémica tomó más vuelo aún. Hubo fuego cruzado de cartas entre críticos y respuestas al editor del *Evening Standard* por parte de Berlin. Los conservadores atacaban su falta de consideración y fe en la propia reserva y coraje moral británico. Se dijo que la ayuda del Plan Marshall era un intento de penetración americana en Europa del mismo caso que el intento similar de la URSS en su área de influencia. En apenas una semana, tenía enfrente la crítica de los laboristas por su elogio a Churchill y, en el otro bando, a los conservadores por su imperdonable minusvaloración del imperio. Y fue en medio de este clima cuando, a lo largo de noviembre y en tres entregas, se publicaría en el Reino Unido –en la revista *Time and Tide*–, “The intellectual life of american universities”, su comparación entre la vida universitaria americana y la inglesa. Esto sumó todavía más leña al fuego en el Reino Unido. A su vez, el 12 de diciembre, este mismo artículo fue extractado por *Time* para los lectores estadounidenses, que fue peor recibido, aún, en Estados Unidos. Si ya la versión completa fue un generador de polémica, el extracto americano revolvió aún más el mensaje. Esta vez, el disgusto también le llegó por parte de sus propios amigos estadounidenses. Uno de ellos, Arthur Schlesinger,<sup>615</sup> juzgaría su

---

<sup>613</sup> Ibídem. p. 130: “**He is not an Empire man. His disdain for the Empire is as extensive as his ignorance of its glory**”. Traducción nuestra. Cursiva nuestra.

<sup>614</sup> Ibídem. p. 130: “**Mr. Berlin is therefore trying to induce Britain to abandon a faith which he does not understand in favour of a condition of life which he has not experienced**”. Traducción nuestra.

<sup>615</sup> Ibídem. p. 139. nota, 5. Carta de Arthur Schlesinger a Berlin, 11 de diciembre 1949.

idea de la vida intelectual americana parecida a la opinión, más que ligera, contenida en los libros de viajes escritos por británicos que hace siglos visitaban América. Estaba equivocada en su planteamiento acerca de los profesores o las universidades y era difícil de creer.

En sí mismo, “The intellectual life of american universities” no hacía sino resumir las impresiones de Berlin resultado de su primera larga estancia –de enero a julio de 1949– en universidades americanas, especialmente en Harvard. Creyó que estas percepciones atisbaban algo que le parecía profundo y sintomático, de ahí que fuera un alegato a favor de la *intelligentsia* estadounidense y, a su vez, una llamada acerca de los peligros internos al propio país, que pudiera amenazar o mermar la existencia de esa misma *intelligentsia*. Esto es, Berlin temía que sobre las personas para él más esclarecidas de Washington, Boston o New York, se echara encima una realidad política que, en la dinámica bipolar, anulara muchas de las capacidades que él distinguía como indispensables para comprender el rumbo político y social de los Estados Unidos. Esta combinación berliniana de criticar la situación presente desde sus posiciones que, de antemano, pocos conocen en profundidad –si es que él, primero, atinaba a expresarlas– estaba llamada a producirle problemas permanentes durante estas dos décadas. Bastantes al inicio, muchos menos al final. Para el atribulado carácter de Berlin, el malestar que causaron sus artículos de finales de 1949 en los demás, amigos y enemigos y, desde luego, en él mismo, fue mayúsculo. Habitado a cultivar amistades entre conservadores, laboristas, liberales, demócratas y republicanos, no parece que dejara a nadie sin incomodar. Para él, lo más desagradable fue comprobar cómo la realidad sin disfraces se le presentaba tal cual, **“claramente, para sobrevivir, uno tiene que tener puntos de vista toscos y simples y una piel gruesa”**.<sup>616</sup> Y, como no estaba dispuesto a crearse esa gruesa piel y a simplificar la realidad, o que más bien le era imposible, las alternativas eran que o callaba y optaba por la discreción o avanzaba en la presentación de sus ideas en modo que los demás pudieran tener una perspectiva acorde con ellas, y juzgar así su acuerdo o desacuerdo. De este modo, al menos, las críticas llegarían dentro del cuadro de lo que un maduro y serio investigador pudiera pensar, no de la frivolidad de un malvado, superficial, arrogante y sobrado *oxonita*. Desde luego, su tendencia a concentrar sobre sí estas situaciones,<sup>617</sup> no cambiaría a corto plazo.

Todo lo anterior nos ofrece un cierto retrato de Berlin en 1950. A pesar de su relativo reconocimiento como historiador de las ideas en Oxford, su influencia o relaciones de alto y muy alto nivel en las administraciones anglo-americanas, sus trabajos de investigación, ensayos o libros eran escasos. Había publicado su libro sobre Marx once años atrás, sus ensayos sobre autores rusos, la traducción de la novela de Turguenev *Primer Amor* y estos artículos que ahora hemos tratado. Parece flaco balance entre su figura pública y sus resultados como investigador. Y eso que, según consta en el artículo de la revista británica *Picture Post*, -octubre de 1950– Berlin era ya **“el mejor conversador en Oxford”**.<sup>618</sup> Si atendemos al contenido de sus *Lectures* y clases (Tabla 2)

---

<sup>616</sup> Ibídem. p. 144. Carta a Arthur Schlesinger, 21 de diciembre 1949: **“Clearly to survive one wants to have crude, simple views and a thick skin”**. Traducción nuestra.

<sup>617</sup> Ibídem. p. 168. Carta a Hamilton Fish Armstrong, 1 de febrero 1950: **“My tendency to conceal from myself the unmanageable chaos of my life must have been an appalling nuisance to you”**. Traducción nuestra.

<sup>618</sup> Ibídem. p. 203: **“The best talker in Oxford”**. Traducción nuestra.

junto al de las conferencias extrauniversitarias, el cuadro de cultivo era una mezcla de filosofía analítica, historia y artículos de actualidad.<sup>619</sup>

Tabla 2. Lectures y clases de I. Berlin 1946-1950.

Año	Trimestre (Term) en Oxford	Tema	Otras Conferencias
1946	Michaelmas Term (Oct-Dic)	Pensamiento político y social europeo a comienzos siglo XIX	Lassalle (BBC)
1947	Hilary Term (Ene-Mar)	Teoría del mundo externo de Berkeley. <i>Radical Intelligentsia</i> 1825-1881 Revolución rusa en 1905	La civilización europea en el siglo XX (Escuela de verano de Oxford)
1948	Hilary Term	Problemas en la teoría del conocimiento	
	Trinity Term (Abr-Jun)	Ideas políticas y morales del siglo XIX	
	Michaelmas Term	Conceptos y categorías en la Historia	
1949	Semestre en Harvard	El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia	Inglaterra en un mundo bipolar (debate en radio). Democracia, Comunismo e Individuo (Mont Holyoke College) Churchill ( <i>Atlantic Monthly</i> ) La relación anglo-americana (BBC y <i>Listener</i> ) La vida intelectual de las universidades americanas ( <i>Time and Tide</i> y <i>Time magazine</i> )
1950	Hilary Term	Teoría del significado de Berkeley	Las ideas políticas en el siglo XX ( <i>Foreign Affairs</i> ) Traducción de <i>Primer Amor</i>
	Michaelmas Term	Verificación	Artículo de <i>Picture Post</i>

Estos contenidos bebían, sobre todo, del Berlin previo a la guerra y del que dispuso de tiempo para estudiar en las bibliotecas de Estados Unidos. Sin embargo, por bajo de su producción en el lustro, estaban preparándose los decisivos tres o cuatro años posteriores, en los que tomarían forma –y, en algún caso, se publicarían o dictarían– sus estudios sobre De Maistre, Vico, Maquiavelo, Ilustración y Contra-ilustración o sus argumentos acerca de la fundamentación de la objetividad de la Historia de las Ideas.

Mucho de esta cristalización intelectual berliniana, que llegaría en los años 1950-1955, fue fruto de su retorno a *All Souls*. No solo su *College* anterior a la guerra y uno de los

<sup>619</sup> Ibídem. pp. 769-774.

más prestigiosos, sino el lugar donde podría dedicarse casi exclusivamente a la investigación. Esta vuelta, gestada meses atrás, señalaba su propia estrategia académico-profesional: tiempo para investigar en Oxford, posibilidad de largas estancias en universidades de Estados Unidos, tiempo para viajar y atender a la actualidad, orientación completa hacia el giro de las ideas y, en el horizonte de la década, la *Chair*, la Cátedra, la *Chichele Chair*. Cole, su ocupante entonces, era un reconocido socialista-aislacionista con el que Berlin compartió clases en 1951 sobre Hegel y Marx y del que nuestro autor decía que era el abanderado del aislacionismo británico. Sin simpatía alguna por Estados Unidos y tampoco excesivas por la URSS, aun cuando cree **“que los comunistas son en cierto modo de izquierdas”**.<sup>620</sup> Respetado *mecánicamente* en Oxford pero en ningún caso considerado una figura de relieve. Amable, sincero, **“imposible disgustarse con él pero igualmente difícil tomarle en serio”**.<sup>621</sup> Pensando así, es evidente que no era descartable un soterrado disenso en el *College* entre el socialista y aislacionista-imperialista Cole y el pro-americano y liberal Berlin. Con todo, en 1953, confesaría en carta a sus padres que la Cátedra se le habría **“virtualmente prometido”**,<sup>622</sup> sin decir por parte de quien.

La llegada y pertenencia a *All Souls* exigía y ofrecía la ocasión para disciplinar su dispersión y ordenar la producción bibliográfica. El 1 de julio de 1950 fue elegido *Research Fellowship*<sup>623</sup> para los cinco años siguientes. Al acabar sería reelegido por el mismo periodo, hasta 1960. En su propio memorando,<sup>624</sup> citaba los logros que esperaba obtener y ahora resumimos:

- Un volumen de la Historia de las Ideas desde 1789 a 1870 como parte de la Historia de Europa de *Oxford University Press*.
- Un estudio sobre los antecedentes de la revolución rusa, que deberían significar tres o cuatro volúmenes.
- Un volumen sobre la filosofía de Berkeley.
- Preparación de lecturas en filosofía política y filosofía en general que habrían de ser expuesta en USA.

Pero lo cierto es que el primero y segundo, podemos decir que no fueron producidos nunca como tal. El tercero nunca lo fue. Y las lecturas, se fueron elaborando y exponiendo debidamente, lo que le permitía estancias regulares en Estados Unidos. El resto de su vida no sería una excepción por lo que a estos incumplimientos respecta. Los resultados críticos, con todo y con ello, eran dispares. De ahí su convencimiento, a la vista del revuelo de finales de 1949 y comienzos de 1950, de que pagaría debidamente a todos el precio de su no-neutralidad.<sup>625</sup> Estas primeras luces en el conjunto berliniano

<sup>620</sup> Ibídem. p. 222. Carta a Arthur Schlesinger, entre 18 y 24 de febrero 1951: **“He (...) thinks, that the Communists are somehow on the left, SOB's on their own”**. Traducción nuestra.

<sup>621</sup> Ibídem. p. 221. Carta a Arthur Schlesinger, entre 18 y 24 febrero 1951. **“It is impossible to dislike him but it is difficult to take him seriously”**. Traducción nuestra.

<sup>622</sup> Ibídem. p. 417, n 1: **“Virtually promised”**. Traducción nuestra.

<sup>623</sup> Ibídem. p. 184, n 2. Exactamente *C.U.F. Lecturer: Common University Found Lectureship*, puesto creado por la Universidad y parte por el *College* donde el elegido realiza el trabajo. Implica enseñanza (en otro *College*), investigación y amplia participación en las actividades de la Universidad.

<sup>624</sup> Ibídem. pp. 184-186. Carta a E. R. Dodds, 27 de julio 1950.

<sup>625</sup> Ibídem. p. 180. Carta a H. F. Hamilton, 27 de mayo 1950: **“I can see now I shall never be a member of any party though I may continue to pay dues just in order to avoid the priggishness of neutrality”**. Traducción nuestra.



acerca de su época y de sí mismo no eran sino el alcance de su propia inquietud, que no sólo concernía ya a la posguerra, sino a algo más amplio, en tanto en cuanto ante sus ojos se manifestaba crudamente la inadecuación de los argumentos histórico-políticos para comprender el tiempo presente. Ignatieff afirma<sup>626</sup> que fue el momento de la entrada de Berlin en el gran mundo, en la alta sociedad. Cuando sus propios amigos no sabían de él si acabaría siendo un filósofo de peso, profundo y con importantes argumentos que aportar o si se iba a quedar en un diletante de salón encantado de esta clase de recibimiento, superficial e ingenioso, feliz por ser aceptado y agradecido por el reconocimiento que, desde que llegó a Gran Bretaña, como *extranjero* y *desplazado* había intuitivamente buscado. Él mismo era consciente de esta dicotomía, y que era juzgado por ella:

“Voy a la carrera como un estudiante americano perpetuamente acosado por los exámenes, perpetuamente juzgando y siendo juzgado, incapaz de alcanzar un solo momento de calma ancha, el mínimo de tranquilidad que exige una vida tolerable... No sé nada, no he escrito nada, no he dicho lo que querría decir (...) En algún momento alguien se percatará de hasta que punto es vacua mi actividad, descubrirá el engaño, se acabará el juego”.<sup>627</sup>

Una buena parte de esta zozobra provenía de la profunda raíz común europea de las doctrinas comunistas, socialistas, liberales o conservadoras, que él deseaba calibrar suficientemente, pues se trataba de enemigos ideológicamente muy íntimos,<sup>628</sup> y no parece que dispusiera, en absoluto, del mejor clima para exponer esa hermandad en plena guerra fría. La alineación de los bloques ofrecía poco espacio para la riqueza de sus propias interpretaciones. Es anti-comunista, pero, a partir de ahí, ¿quién en el bloque occidental estaba dispuesto a admitir sutilezas en el comienzo del mundo bipolar a la hora de juzgar a la URSS? La comprensión del comunismo y la denuncia de la URSS es una dedicación obvia para él, pero no está dispuesto a condenar a Rusia. Tras la guerra, después del valor incalculable que tuvo para él la experiencia americana y soviética, y los derroteros de las polémicas citadas, al menos es evidente que su propio *sense of reality*, acrecentado en estos años, le ha hecho comprender **“cómo se llevan a cabo los asuntos de la vida”**,<sup>629</sup> y dónde estarán las pruebas de fuego para su propia filosofía. La paulatina digestión de toda la experiencia personal, sumada a la certeza de las *rational beliefs*, el positivismo y la filosofía del lenguaje, añadidas las lecturas e inmersión en los autores ilustrados, románticos y rusos, las políticas en torno a la creación del Estado de Israel, los modelos políticos de la organización de la sociedad americana, soviética, británica y la europea continental junto a la abierta desesperanza de la desaparición del modelo intelectual que aseguraba al individuo un rol directamente conectado con sus necesidades básicas, nos presenta ahora un pensador mucho más capaz de avistar el camino de su propia situación presente y la posible trayectoria a seguir, incluidas, naturalmente, las polémicas y críticas que habría de sufrir y participar. Pero el caso es que, a comienzos de los años cincuenta, Berlin se parecía más a un anticuado liberal que a un pluralista en ciernes. Puede que no especialmente apto para la comprensión del momento en el que el desarrollo de las políticas del bienestar era una demostración fehaciente no solo de otra política posible, sino también de otra ciencia social distinta a

---

<sup>626</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 237 ss.

<sup>627</sup> *Ibidem*. p. 240.

<sup>628</sup> *Ibidem*. pp. 233-280.

<sup>629</sup> *Ibidem*. p. 145.

la Filosofía o Teoría Política que Berlin perseguía. ¿Hablar de libertad negativa en plena re-emergencia de las ideas sociales, del *welfare*? ¿Defender la noción de ser humano común con su capacidad para decidir su vida? Esto era un duro contraste cuando, si alguien había sufrido la guerra y sus consecuencias era el propio individuo, al que ahora la Sociedad y el Estado se organizaban para protegerlo. Ahora que es posible dar testimonio de que las políticas sociales también hacen seres humanos, que los individuos son también producto de la sociedad, ante esto ¿quién podía valorar a fondo la opinión berliniana? ¿Ensimismarse con el *fin en sí mismo* kantiano cuando se inicia la travesía de una época de fe en el futuro, de confianza en la sociedad? Y si insinuaba que esto podía albergar rasgos de determinismo ideológico, políticamente peligroso en potencia, de inmediato aumentaba el riesgo inminente de recibir críticas severas por parte de historiadores deterministas como Carr o marxistas como Deutsch o Cohen. Proclamar que los intereses de Gran Bretaña tienen que estar mayormente vinculados a los de Estados Unidos, y no tanto a los de Europa o a la propia Commonwealth, era provocar, al mismo tiempo, la desaprobación de laboristas y conservadores. ¿Publicar el elogio de Churchill cuando el líder conservador estaba en sus horas más bajas? Citar tímidamente el Pluralismo en los años de la creación del Estado de Israel, al que le seguiría el cambio de política de los líderes judíos, incluido el terrorismo. Cuando la URSS creó su zona de influencia en sus Estados satélites. Cuando nacieron las primeras Comunidades Económicas Europeas –Gran Bretaña no ingresaría hasta 1973-, como demostración de colaboración y reconstrucción europea de posguerra. Todo esto, en los años donde hasta la CIA financiaba exposiciones del informalismo pictórico americano *libre* para contrarrestar la estética rígida y dirigida del realismo soviético. Años en los que si algo se reclamaba eran creencias fuertes, direcciones firmes, pocas posiciones heterodoxas. ¿Cómo se había podido conducir así la propia posibilidad de comprensión de nuestra época? se preguntaba Berlin. El malestar, el peligro, nuestro autor lo identificará con una sociedad que está lejos de percatarse de la importancia basilar que la inteligibilidad individual, el individualismo democrático-pluralista, tiene para la democracia y para una sociedad que, para su disgusto y consternación, interpretaba las señales de esto como una enfermedad. Es decir, lo más desafortunado que se le podía plantear a su propia teoría, el entender que al *bienestar para la sociedad*, le correspondía automáticamente, por expresarlo así, *terapia para el individuo*: el resultado era una **“conformismo social sin alma”**.<sup>630</sup>

Con este escenario detrás, se puede explicar el contexto donde se emitirían las charlas para la BBC de 1952, años más tarde -2002- publicadas y tituladas *La Libertad y sus Traidores*. El impacto radiofónico de estas conferencias para el gran público, una vez más, fue grande.<sup>631</sup> Multiplicó el conocimiento de Berlin y su popularidad como divulgador más que como pensador. En la misma charla introductoria ya dijo que **“casi no es necesario añadir que en el siglo XX éste [la libertad] llegó a ser el más agudo de todos los problemas”**.<sup>632</sup> Que había llegado al siglo XX convertido en el problema más

<sup>630</sup> Ibídem. p. 258.

<sup>631</sup> Hardy, H. “Prólogo”. En, Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2004. pp. 9-14. Que corresponde a Hardy, H. “Preface”. En, Berlin, I. *Freedom and its Betrayals*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. pp. ix-xiv. Los pensadores analizados fueron Helvetius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Maestre.

<sup>632</sup> Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2004. p. 24. Que corresponde a Berlin, I. *Freedom and its Betrayals*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. Ibídem. p. 5: **“There is hardly any need to add that in the twentieth century this became the most acute of all problems”**.

importante de todos debido a la dirección anti-libertaria que habían tomado las interpretaciones posteriores de los pensadores de los dos siglos pasados que analizaba en las charlas. Berlin comenzaba, seis años antes, a articular una de sus ideas principales, pero en 1952 todavía no estaba escrito el camino que conduciría a 1958, año de la lectura de “Dos conceptos de libertad”. Nunca, él mismo, había estado más interesado en las condiciones reales del individuo en la sociedad y la percepción de su situación, en tanto que directamente vinculada con el centro moral de su propia época de posguerra, de donde emergía su profundo malestar teórico. Ahora, al menos, comenzaba a tener más posibilidades prácticas para urdir una respuesta conceptualmente más sólida, gracias, también, a la combinación de ideas imaginativas y conocimiento práctico que siempre había admirado de *All Souls*. Para él, la profunda orientación social anti-individual que el siglo XX había demostrado en su primera parte, que identificó como tendencia suprema del siglo, requería una indagación rio arriba profunda y original. Desde 1951 en adelante, ya la Historia de las Ideas está en el corazón de las clases y debates que impartió y sostuvo. En estos primeros años de la década se intensificó la revisión doctrinaria que en Estados Unidos y la Unión Soviética habrían de representar el mundo bipolar de la guerra fría. Las posiciones de las superpotencias quedaron fijadas. Tras cada una, subyacía una interpretación de las ideas y los valores de la otra e, incardinada en ella, una posición en la Historia y el papel que cada una estaba dispuesta a desempeñar en aquel presente. Este fue un escenario que Berlin manejó a varias bandas, consciente de que lo que reordenaría la política estadounidense –la fase de la *contención* entre los superpoderes- era el más crudo realismo cuya explicación más remota apenas quería ir más allá de los resultados mismos de la guerra. Y que, en el Reino Unido, era objeto de una interpretación que nuestro autor consideraba cuasi determinista y donde pudo comprender, perfectamente, como su perspectiva de las ideas, la fundamentación de su comprensión, el análisis aplicado a la URSS y a USA, en buena parte, no regía en el bando occidental y, en su conjunto, no mostraba un plano favorable en el mundo anglosajón ni para la disciplina de las ideas ni para sus comentarios. La mayor o menor fortuna de la opinión berliniana no escondía, en todo caso, que la clave de esta comprensión se encontraba para Berlin en los siglos XVIII y XIX. Las *Lectures* de 1951 a 1955 (Tabla 3) están íntegramente dedicadas al pensamiento político del siglo XIX, europeo y ruso:

Tabla 3. *Lectures* y clases de I. Berlin 1951-1955.

Año	Trimestre (Term) en Oxford	Tema	Otras Conferencias
1951	Hilary Term (Ene-Mar)	La Teoría política de Hegel y Marx (Clases con Cole)	Conferencias en Israel
	Trinity Term (Abr-Jun)	Ideas políticas y sociales a comienzos del siglo XIX	
	Harvard	El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia 1825-1920.	Proposiciones sintéticas <i>a priori</i> . (Bryn Mawr)
1952	Bryn Mawr	El nacimiento de las ideas políticas modernas en la edad romántica 1760-1830.	
	Trinity Term	Ideas políticas en Occidente 1750-1850	
			Seis traidores de la libertad (BBC radio)
1953	Hilary Term	Presupuestos morales del liberalismo (Condorcet, Kant, Mill, Moore) (Clase con S. Hampshire)	La Historia como Excusa (LSE) Los comienzos de la música rusa (Escuela de verano Dartington Hall, Devon). El sentido de la Realidad (Smith College) El erizo y el zorro (publicación)
1954	Trinity Term	Historicismo	
	Michaelmas Term	Algunos Precursores de la Revolución Rusa desde 1830 (clases con E. H. Carr)	Una década maravillosa: literatura y crítica social en Rusia 1838-1848 (UCL y BBC radio)
1955	Hilary Term	Algunos Precursores de la Revolución Rusa desde 1830 (continuación de las clases con E. H. Carr)	La revolución romántica en filosofía (Chicago University) La naturaleza del juicio político (North Western University) La revolución filosófica contemporánea (Institute of Contemporary Arts. Washington)

A la vista de la Tabla, se comprueba cómo la Historia de las Ideas y la defensa epistemológica de la disciplina ocupa ya todo el cuadro de la dedicación berliniana. Este doble ejercicio es el que le permitía un tercero, indagar las piezas que, después, compondrían su interpretación general pluralista para nuestra época. No es difícil imaginar por qué este quinquenio fue de especial trascendencia para Berlin. No eliminaría sus desasosiegos congénitos, de los cuales, hasta bien avanzada la década, habrá testimonio, pero encauzará definitivamente la posición intelectual. Además, por

primera vez, en el último trimestre de 1953, se produjo un hecho que comenzaba a indicar su cambio de posición, al serle ofrecido el puesto de *Warden de Nuffield*, un *College* de Oxford orientado a las ciencias sociales, si bien es verdad que de mucha menos relevancia, prestigio y oportunidades que *All Souls*.<sup>633</sup> Pero el mismo hecho del ofrecimiento ya señalaba su cierta posición preeminente, intelectual y social. Tras agónicas deliberaciones con su entorno de confianza, declinó, a comienzos de 1954, la oferta. El año y medio que transcurre desde finales de 1953 hasta los inicios de 1955 serán, también, relevantes para su tardío despertar emocional. Ya fuera por el fallecimiento de su padre, a finales de 1953, tras el cual, nada será ya lo mismo en su percepción vital, que le obligó a velar especialmente por su madre y convivir durante meses con abogados y empresarios para asegurar su sustento o, también, por el inicio de la azarosa relación que, en febrero de 1955, le comprometería en matrimonio con Aline Halban, previo divorcio de esta.<sup>634</sup> Como dijimos, tan aprovechada fue la primera mitad de la década que, a finales de este año, diría a su madre lo triunfal que había resultado.

La consolidación de su prestigio creció hasta convertirse en una de las autoridades más relevantes en la nunca bien extendida Historia de las Ideas. No por ello hay que dejar de reseñar nuevos debates y polémicas como el caso del premio Nobel a Pasternak, desacuerdos con la política israelí o el interminable debate e intercambio de críticas acerca del determinismo histórico y su intervención real en las posiciones argumentativas de las dos superpotencias. Pero el caso es que la combinación de mérito e influencia fructificaba en el cumplimiento de su estrategia académica de años atrás. El 16 de marzo de 1957 se anunció formalmente que Berlin sería el próximo ocupante de la *Chichele Chair*, la Cátedra de Teoría y Política Social más relevante en Oxford y, recordemos, junto a las de Cambridge y la London School of Economics, uno de los tres puestos de mayor peso en el pensamiento político anglosajón.<sup>635</sup> Y todavía, el 13 de junio de 1957, sería distinguido con el título de Caballero *-Sir-* y el 10 de julio elegido

<sup>633</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 397-427. Berlin también había sido objeto de ofertas académicas en USA y directivas en Israel.

<sup>634</sup> La boda con Aline Elisabeth Ivonne Halban, hija del Baron Pierre de Gunzbourg de Paris, se celebraría en la Sinagoga de Hampstead el 7 de febrero de 1956.

<sup>635</sup> Wokler, R. "The professoriate of political thought in England since 1914: a tale of three chairs". En, Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001. pp. 134-158.

Las tres *Sillas* fundamentales para la historia del pensamiento político británico son: Chichele Chair de Teoría Social y Política en Oxford, y las Cátedras de Ciencia Política en London School of Economics y en Cambridge. Recordemos que Oxford y Cambridge sufrieron una enorme transformación en la segunda mitad del siglo XIX, como ya hemos visto desde el punto de vista de la influencia de los programas académicos y las materias de estudio. Históricamente, obedecía también a la transformación y creación de las *Grandes écoles* francesas y a la necesidad de competir con la formación de personas capaces de dirigir un imperio, con lo que la, por decirlo así, profesionalización de las tareas docentes –y de las materias a enseñar– en ambas universidades en dirección a transformar sacerdotes en profesionales de los asuntos internacionales fue muy acusada. En este momento que se establecen las *Chairs* de historia moderna, en Oxford la enseñanza de *Literae humaniores* o "Greats" adquirió un enfoque más filosófico con menos énfasis en la enseñanza de los lenguajes clásicos y bajo la influencia de Green, Freeman o Jwett se comenzaron a estudiar las ciencias humanas, incluido el estudio de las ciencias políticas, adquiriendo progresivamente el estatus de disciplinas consolidadas. Los primeros ocupantes de las tres *Sillas* estudiaron todos "Greats" en Oxford –1914-23 Graham Wallas (LSE), 1928-39 Ernest Barker (Cambridge), 1944-57 G. D. H. Cole (Oxford)– En Oxford, las "Greats" crecieron en contenidos filosóficos a expensas de la literatura clásica y, a comienzos de siglo, dieron mayor espacio a materias contemporáneas. El papel de Barker fue importante debido a su empuje desde la Facultad de Historia Moderna a partir de 1897, transformando su iniciativa en una campaña de "Greats" hacia "Modern Greats" que, tras ciertos avatares, se consolidó en 1920 en el programa que Berlin estudió.

miembro de la Academia Británica –que presidiría en 1973-. De marzo a julio de 1957, el estatus académico e institucional de Berlin fue definitivamente asegurado y reconocido, y aún llegarían, años mediante, nuevos reconocimientos.

Detengámonos un momento en el asunto de la *Chair*, que nos dará paso al análisis de sus conceptos de libertad en el epígrafe siguiente, para retornar así a su obra. Según se relata en las cartas que reflejan su ánimo antes de la “Lectura Inaugural” de la Cátedra, aquel **“viernes negro”**<sup>636</sup> del 31 de octubre de 1958, a las cinco de la tarde. La exposición vino precedida de su típico pico de ansiedad y la debida falta de confianza. Berlin transmitió a Wollheim la opinión de Herbert Hart, que leyó el texto días antes: **“[Hart] justamente tiene una pobre opinión de él, como una pieza de música atonal en la que el mismo renglón de notas se repite interminablemente en un número finito de combinaciones”**.<sup>637</sup> La sala –la *South School* de las *Oxford’s Examination Schools*- se llenó al punto de tener que habilitar otra –la *North School*- para los que llegaron más tarde. Tras setenta minutos de lectura en la que Berlin fue acortando, saltando párrafos del texto escrito, pronunciando con más claridad y lentitud que la habitual en él, el resultado final fue desigual: **“una pieza convencional propia de la escuela filosófica liberal (...) mucho me temo que el genio de Isaías no se adapta a una lectura formal”**,<sup>638</sup> según Trevor-Roper. Otras opiniones reflejan, en general, que la expectativa de los presentes era realmente alta y Berlin no acertó del todo a satisfacerla. Este fue el débil estreno de “Dos conceptos de libertad”, que una vez que apareció en su versión escrita, en enero de 1959, sí provocó el efecto que la versión oral no obtuvo, junto al impacto y la riada de críticas, ataques, defensas e influencias que es ampliamente conocida.

Podemos pensar, hoy, en una posición para este ensayo más acorde con la perspectiva general del pensamiento berliniano. Importante, puesto que es sede –no origen- de una de sus ideas más influyentes, pero sin llegar a representar algo similar a una culminación en su propio sistema, sólo el texto que se vio obligado a escribir para aquel acto: **“algo que tuve que hacer (...) si lo pudiera haber evitado, lo habría hecho”**,<sup>639</sup> como él mismo dijo con su típica disponibilidad de escritor por encargo. Influenciado también, según sus propias palabras, por la existencia del bloque soviético, en el subrayado de los efectos más siniestros de la libertad positiva. Y corregido –verbalmente, no en ensayo específico- con posterioridad, pues no acertó entonces a situar en escena el *tercer* concepto de libertad, la *libertad básica*, de importancia decisiva para comprender por qué la libertad era, para él, intrínseca a la actividad intelectual, sin la cual ni siquiera se podría esperar comprender el mundo. Y concepto del que se seguía la elección de nuestros propios valores y caminos para vivirlos –en su conexión con la libertad negativa- y, por último, del que se seguía también la pregunta por quién controla

---

<sup>636</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 653, n. 1. Carta a Anna Tallin. 24 de octubre 1958: **“Black Friday”**.

<sup>637</sup> Ibídem. p. 653, n. 2. Carta a Richard Wollheim. 13 de octubre 1958: **“Rightly thinks poorly of it, it is like a piece of atonal music in which the same row of notes repeats itself endlessly in a finite number of combinations”**. Traducción nuestra.

<sup>638</sup> Ibídem. p. 653, n. 4: **“It was almost a conventional piece of liberal school-philosophy (...) I’m afraid Isaiah’s genius is not really adapted to a formal lecture”**. Traducción nuestra.

<sup>639</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 120: **“Two Concepts of Liberty’ is something I had to do when I became Professor in Oxford and had to deliver an inaugural lecture. If I could have avoided it, I should have, because I never think anything I say or write is of real interest”**. Traducción nuestra.

políticamente este proceso y qué obediencia es exigible a un individuo en ese caso –en su conexión con la libertad positiva-. Berlin era consciente de ello, pero no acertó, al menos del todo a distinguir con nitidez este *concepto cero* de la libertad que, en realidad, era inseparable de la libertad negativa. Sabía lo que quería decir, pero, en cierto modo percibía también que, antes, tendría que haber explicado mucho más todas sus ideas principales desde 1937. Días después de la Lectura, se lo confesaba a Stephen Spender, que en carta anterior le había apuntado -en falta- la pretendida supremacía de la libertad berliniana sobre la disponibilidad de recursos de los más desfavorecidos y que Spender dudaba. Era la temida, por Berlin, confusión y mezcla entre libertad y *libertad económica* o medios materiales o, dicho de otro modo, la mezcla y el debate estéril entre libertad e igualdad, donde la libertad no era valorada debidamente a menos que incorporase los *medios* para ejercerla:

“La importancia de la libertad –al menos una de las razones para su importancia- es que está envuelta en la necesidad de lo horrible de decidir, la realización de lo cual los liberales ciertamente contemplan como un fin en sí mismo; la proposición de que yo no puedo ser feliz a menos que todo el mundo sea feliz también, o que no puedo tolerar ser libre a menos que todo el mundo sea libre también es, en última instancia, rechazar la libertad por la igualdad, o asumir que estas cosas puede casarse sin problema, cuando no hay ninguna razón para suponer que eso sea verdad”.<sup>640</sup>

Esta fue una de las permanentes aclaraciones que Berlin hubo de responder repetidamente, arrojar claridad con respecto a lo que la libertad era y significaba. Este era un buen ejemplo de cómo, al terminar la década de los años cincuenta, prácticamente, todas las ideas berlinianas estaban cumplidas dentro de su propia teoría, pero estaban lejos de alguna especie de ordenación o exposición general. Habían aparecido y tenían su sitio. La cuestión es que tal doctrina propia, tal posición, no llegaba a existir externamente del todo, aun cuando aquí y allá –un artículo, un ensayo, sobre todo en sus conversaciones- habían sido expresadas. El bienio inicial de la década de los años sesenta (1960-1962), reafirmó en parte esta posición. Pasó la década anterior y, ahora, el tono de los textos de los años sesenta ha variado. Es menos dubitativo, deslindan y categorizan mucho más los derechos de sus ideas principales. Pero, en todo caso, si en la posguerra su giro hacia las ideas causó desconcierto, diez años después, no estamos seguros que a sus contemporáneos les fuera más fácil decir qué clase de pensador era su admirado colega, salvo un brillante e influyente heredero del liberalismo. Se hace necesario proceder, entonces, a una nueva lectura del hito de “Dos conceptos de libertad”, justo aquella que, con la ventaja de una perspectiva de medio siglo, la sitúa dentro del cuadro general de la teoría de nuestro autor y, a los efectos de nuestra exposición, señala *tres*, no dos, conceptos de libertad.

---

<sup>640</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 656. Carta a Stephen Spender, 18 de noviembre 1958: “The Importance of freedom –at least one of the reasons for its importance- is that involved in the necessity for these hideous choices, the making of which liberals should certainly regard as an end in itself; the proposition that I cannot be happy unless everyone else is happy too, or cannot tolerate being free unless everyone else is free too, is to reject freedom ultimately in the face of equality, or else to assume that these thing can be married to each other, when no one has any reasons for supposing this to be true”. Traducción nuestra.

### 3.5. EL DOBLE LÍMITE DE LOS *TRES* CONCEPTOS DE LA LIBERTAD -LIBERTAD BÁSICA/ LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA- Y LA INCOMPATIBILIDAD DE LOS VALORES EN EL ESCENARIO DE FINALES DE LOS AÑOS CINCUENTA.

“¿Soy el único seguidor de John Stuart Mill todavía vivo? ¿Russell y yo?”,<sup>641</sup> se preguntaba, con la ironía justa, Berlin, en 1955. Pues inseparable a la comprensión de las condiciones de inteligibilidad del individuo libre se situaba la no menos insoslayable, para él, necesidad de preguntarse por el significado de la libertad en sí misma y, evidentemente, su correlato político propio dentro de aquel modelo que defendía. La articulación de los elementos internos que compondrán su propio universo conceptual –*sense of reality*, individuo, libertad, incompatibilidad de los valores-, debía aclarar más profundamente su vinculación a uno de los conceptos básicos que recorre a todos ellos y que hemos de indagar ahora en su componente estrictamente interno a esta descripción de los conceptos fundamentales del Pluralismo berliniano que en este capítulo tercero estamos exponiendo.

La idea de la libertad básica formaba parte de las categorías berlinianas desde, al menos 1937. Como tal, era intrínseca a la posibilidad misma de modelización categórica de aquella capacidad intelectual de la que formaba parte. Introducía un doble límite en el esquema berliniano, por expresarlo así y como ya hemos citado, como suelo y límite – contra la necesidad y contra la voluntad, respectivamente-, que garantizaba la imposibilidad de subsumir:

- En el suelo o en origen o, simplemente, cuando nacemos, cualquier principio, concepto o categoría incorregible propia de una perspectiva monista-determinista para el tipo de intelección propia del *sense of reality*. Puesto que *al inicio* –la idea misma ya de inicio de algo es incoherente- existen los hechos y el lenguaje.
- Por arriba o en el límite, porque esa misma imposibilidad de subsumir en algún sistema moral monista que tentara de acabar, cerrar o finalizar la organización histórica de la convivencia humana ignoraba la idea de la incompatibilidad de los valores. Puesto que, *al final* –la idea misma también incoherente- vuelven a existir los fines con que cada individuo vive su vida y cuya respuesta crea los valores con los que respondemos a la pregunta por cómo vivir, donde, ahora, esa respuesta no se puede construir sin atender a que otros individuos hacen lo propio.

Es decir, la libertad básica era intrínseca a la intelección que nos revelaba el hecho evidente que, ya fuera al principio o al final de nuestro propio modelo crítico existían, por un lado, los hechos y el lenguaje y, por otro, los valores morales de cada ser humano

---

<sup>641</sup> Ibídem. p.473. Carta a Alan Pryce-Jones, 20 de enero 1955: “Am I the only follower of John Stuart Mill let alive? Russell and I?”. Traducción nuestra.



y la ineludible obligación de atender su comprensión como exigencia propia del modelo pluralista imposible de cerrar. Así entendido, el par libertad básica-libertad negativa fue el contenido de los epígrafes I y VIII de “Dos conceptos de libertad”, aun cuando la idea de libertad básica permaneciera sin explicitarse. Para la libertad positiva, es decir, la lectura histórica de la libertad, se reservaba el grueso de los epígrafes del texto, del II a VII y este concepto estaba, en 1958, volcado en decir esto que Berlin expresó a finales del siglo XX y de su propia vida:

“No es mera pedantería decir que toda ley para una libertad. Es sencillamente válido contra la gente que piensa que ser determinado por algún sistema, ser un elemento en algún organismo omniabarcante, es en sí mismo liberador. Esto está dicho contra personas como Hegel o Marx, contra aquellos que la libertad es la percepción de la necesidad, por aquellos que la obediencia, si es del tipo correcto, es lo mismo que la libertad. La obediencia puede ser necesaria, puede no ser dañina y puede crear más libertades de las que suprime; pero es todavía una supresión de algo”.<sup>642</sup>

“Dos conceptos de libertad” responde, en su conjunto, a ese intento: reinterpretar, redescubrir, resituar, clarificar el valor de la libertad sin ser subsumida en sistemas justificativos del tipo citado. Sin adjetivos, ya fueran económicos, sociales, metafísicos o de cualquier otro tipo. Pero, como hemos apuntado, aquel día de octubre de 1958, durante su exposición, Berlin fue un tanto desconcertante y otro tanto desconcertado. Lo primero porque, ya de Maquiavelo dijo que no se podía predicar en una edad de inocencia perdida, aunque parecía que no estuviera avisado de que otro tanto le podría suceder a él mismo si la disertación se tomaba como una pieza típica de doctrina liberal. Y desconcertado porque fue, también, un ensayo en el que quiso hacerse más explícito a sí mismo y a los demás. Exponer lo que nosotros consideramos su *tema*, su perspectiva – la inteligibilidad del individuo libre bajo el Pluralismo-, sin llegar a conseguirlo, al menos del todo. El efecto de su perfil propio, claro para él pero desdibujado a ojos de los demás, generaba su propia queja, como así se lo dijo a Richard Crossman, antiguo compañero de universidad y, entonces, alto cargo del gobierno laborista en Educación y con el que Berlin tendría sus cruces de críticas:

“Yo mismo, estoy atrapado entre todos los fuegos: tú piensas que soy un cauto y fino evasivo y un pedante cobarde; casi todo el mundo me culpa por mis inmoderadas polémicas, salvajes generalizaciones, insuficiente prudencia y dedicación al análisis minucioso, y no suficiente neutral intelectualmente. Entonces, estoy condenado si lo hago, y estoy condenado si no lo hago”.<sup>643</sup>

---

<sup>642</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 123: “It’s not mere pedantry to say that every law stops a liberty. It’s simply valid against people who think that being determined by some system, being an element in some all-embracing organism, is itself liberating. It is said against people like Hegel and Marx, for whom freedom is the perception of necessity, for whom obedience, if it is of the right kind, is the same as freedom. Obedience may be necessary, it may even be harmless and it may create greater liberties that it suppresses; but it is still a suppression of something”. Traducción nuestra.

<sup>643</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. London, 2013. Ed. Chatto & Windus. p. 246. Carta a R. Crossman, 31 de enero 1963: “Myself, I am caught between all fires: you think me a cautious and subtle evader and craven pedant; almost everyone else blames me for intemperate polemics, over-wild generalisations, insufficient caution and dedication to minute analysis, and not enough intellectual neutralism. So I’m damned if I do, and I’m damned if I don’t”. Traducción nuestra.

Si se puede admitir hoy –y nosotros lo estamos haciendo- un cierto desfase entre los contenidos de las propias ideas berlinianas y la manera en que se podrían entonces recibir, se debía en buena parte a la propia exposición de las mismas por su autor. Para Berlin, era crítico defender y exponer los argumentos por los que tenía que haber posibilidades para la *vida política individual inteligible* tal y como él la concebía. Si atendemos a su inquietud en ésta década por la falta de inteligibilidad del individuo, por su positiva valoración del bienestar y su doliente consideración de la sociedad social-liberal terapéutica, nos preguntaremos automáticamente por cómo y cuándo entendía Berlin que le fuera posible incorporar o reincorporar sus conceptos a la democracia social-liberal, pues sin ellos, lo que estaba en cuestión para él, lo que entendía como conexión que se debilitaría, era el vínculo mismo entre individuo libre y esa misma democracia. La distinción libertad básica/negativa nos ayudará, entonces, a comprender mejor la dimensión de este iceberg berliniano que no parece que saliera a la luz del todo aquel *viernes negro* de 1958.

¿Cuándo, históricamente, se ha pretendido la irrupción de un individuo libre como agente de transformación social, de vida individual que *consiente* la vida social? Un estamento, una clase social, una religión, un grupo, nobles, cortesanos, un pueblo, una nación, algún colectivo ha tenido siempre que luchar para un replanteamiento, cambio o ruptura social, política o cultural. Berlin no dispone para sí nada de lo mencionado, tiene un individuo con la capacidad de preguntarse por qué debe obedecer, que es como si ese individuo se preguntara si vive en una sociedad que respeta, comprende y permite vital y jurídicamente la clase de vida propia de su capacidad intelectual, que es siempre individual y de cuya respuesta depende su consentimiento político-normativo. De ahí su amarga cita de J. S. Mill que encabeza este epígrafe –que es a lo poco que podía acogerse, a Mill, Constant o al desconocido Herzen-. Tampoco la individualidad berliniana estaba asociada –o, al menos, él no fue explícito en esto- a lo que históricamente se pudo considerar la propiedad, el comercio, la tierra, el capital o un entramado ideológico externo a la propia auto-conciencia. Así las cosas, entonces, en la kantiana estrategia berliniana sobre la madera torcida, la afirmación de la individualidad se orientó a la *creación de un escenario cultural negativo –como crítica al monismo- para este individuo al que denominó Pluralismo, y creó y desarrolló, hasta donde quiso o pudo, el hábitat –el ethos común- de esa forma de vida*. Sin que por ello, nos tememos, que resulte menos complejo, más bien al contrario, de identificar y, mucho más complicadas de inferir, las consecuencias de un individuo que se sitúa y explica a sí mismo de este modo y en su propia época. Pues el *sentido común* que está a su base, como corresponde a las dos características principales del sentido común, no son fáciles de comprender a simple vista, esto es, -primero- que *siendo empírico*, -segundo- *no es evidente de suyo*. Esta era, bajo nuestra perspectiva, el argumento que *latía pero no emergía* bajo la idea de libertad básica/libertad negativa en “Dos conceptos de libertad”, justo el concepto de libertad que debía aportar toda la reflexión epistemológica de las *rational beliefs*.

Y también, como sostenemos, en “Dos conceptos de libertad” hay un análisis histórico de la idea de libertad positiva. Ocupa los epígrafes II a VII del texto. Fiel a su propia teoría, examinó la idea de libertad, la comparó y aplicó. Berlin concluyó que estaba demasiado acompañada, contaminada, mezclada, confundida. En resumen, *le faltaba claridad*. Además, el concepto positivo de la libertad estaba asombrosamente descuidado en su análisis, pues su razón se ponía en el adjetivo que le acompañaba. Como esto a él le

resultaba obvio, se quejaba de la falta de atención que ideas tan cruciales tenían. Cuando descuidar las ideas era desatender bombas de relojería incontroladas si no se pensaban y se elaboraban, a tiempo, las correspondientes críticas a estas ideas,<sup>644</sup> pues donde, tarde o temprano emergían era en las fuerzas sociales, que operarían como masas ciegas sin la comprensión de las mismas ideas que las movilizaban.

Dicho lo anterior, era evidente para Berlin que la libertad positiva y libertad básica/libertad negativa no estaban en el mismo plano. Estaban y se aplicaban a la misma realidad, pero no en el mismo plano. De la libertad básica-negativa era imposible decir que pudiera ser absoluta –su *origen* empírico lingüístico lo impedía y su *límite final* moral también-. Por expresarlo así, la historia de la libertad básica-negativa era una antropología política. La historia de la libertad positiva era una historia del consentimiento social, de los regímenes políticos, o de los sistemas políticos o, simplemente, historia que indaga los códigos morales del individuo a la hora de organizar la convivencia según el consentimiento mutuo posible. No eran dos caras de la misma moneda. Berlin, casi como era habitual, lo dijo casi de pasada:

“La libertad que consiste en ser dueño de mí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, *pueden parecer a primera vista* conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa”.<sup>645</sup>

Es decir, existe una diferencia conceptual relevante, no de grado, entre ambas, de ahí que “Dos conceptos de libertad”, en su epígrafe I y VIII exponga esta diferencia bajo preguntas muy distintas al resto de epígrafes propios de la libertad positiva. En I y VIII, hallamos los interrogantes sobre qué es lo que consideramos humano, que coherencia es exigible para su intelección, qué situación descriptiva reconocible como humana nos proporciona el concepto de libertad básica-negativa. En cambio, del II a VII, es dónde se manifiesta esa descripción y qué obediencia, a la luz de ello, le es reclamable a un individuo, dejando vagas dudas en el aire acerca de si la democracia liberal se percatará de estos peligros, cuestión que no dejará de crecer, especialmente a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. En todo caso, la necesidad que Berlin tenía de volver a las primeras preguntas, a los epígrafes I y VIII de su ensayo, nacía de su diagnóstico de que las ideas filosófico-políticas-culturales de los siglos XVIII y XIX fueron asimiladas en el siglo XX de un modo que saltaron toda barrera y se materializaron de tal forma que facilitaban la comprensión del encadenamiento antidemocrático que acababa de suceder en la primera mitad del siglo XX. Estos dos epígrafes eran, también, una nueva llamada sobre lo que Berlin calificó en 1949 de contribución genuina del siglo XX a la cultura de nuestro tiempo, el haber terminado con las preguntas que permiten la comprensión intelectual, como más tarde analizaremos, donde comunismo, nazismo o fascismo se construyeron estrangulando cualquier posibilidad de discrepancia y las democracias que quedaron y las que volvieron a serlo tras la guerra no dejaron, a su modo, de adormecer esta perspectiva intelectual, siendo sin embargo, como Berlin considera, que

---

<sup>644</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 188-189. Que corresponde con Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 167-168.

<sup>645</sup> Ibídem. p. 202. [p. 178: “The freedom which consist in being one’s own master, and the freedom which consists in not being prevented from choosing as I do by other men, may, on the face of it, seem concepts at no great logical distance from each other –no more than negative and positive ways of saying much the same thing”]. *Cursiva nuestra*

la intelección de las ideas era de lo único que un ser humano no podía no disponer si quería ser considerado como tal, como libre y como fin en sí mismo.

Veamos entonces cómo, en los epígrafes I y VIII, inicial y final de “Dos conceptos de libertad”, la pregunta de Berlin era: ¿qué es lo humano?,<sup>646</sup> ¿dónde está lo humano? Y responde: en el conflicto. En lo que divide. En el juicio. Y no sólo aquí está la raíz de lo que pasa en el día a día, sino la posibilidad de entender lo que sucede en ese día a día. La posibilidad de pensar en estos conflictos. No la posibilidad de que existan, pues son consustanciales a cómo concibe la existencia humana puesto que desechó por incoherente cualquier cierre categorial para este tipo de conocimiento, que los produce, y que los enfoca bajo la admonición de qué significa pensarlos inteligiblemente. Para Berlin, entender las ideas o actitudes sobre la vida implícitas en el conflicto, en lo que está separado, era lo que hacía que la historia fuera historia humana, y no acontecimientos que ocurrían en la naturaleza:

“Las palabras, las ideas y los actos políticos no son inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que *dividen* a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos. Por consiguiente, es muy probable que nuestras propias actitudes y actividades queden oscuras para nosotros, a no ser que entendamos las cuestiones dominantes de nuestro propio mundo”.<sup>647</sup>

De este modo, tenemos:

- Qué es lo humano.<sup>648</sup>

No hay principios universales para definir lo humano.

Nadie puede privar a nadie de la libertad.

Preservar un ámbito mínimo de libertad si no queremos degradar la condición humana.

No podemos ser absolutamente libres.

- Qué obediencia es exigible.<sup>649</sup>

El criterio de opresión de otros sobre mí.

No confundir los valores.

Que nadie interfiera en mi actividad.

Deliberadamente.

Libertad, *libre de*.

Una parte debe quedar fuera del control social.

Si así, la *cesión* social, va de suyo.

Esto es todo lo que dice “Dos conceptos de libertad” al respecto de la idea básica de libertad. Es este planteamiento el que nos obliga a aclarar dos cuestiones si

---

<sup>646</sup> Era la cuestión clave inicial del ensayo, no lo era, desde luego, la libertad en su caracterización, pues, por ejemplo, el meollo político del problema era muy claro para él, como mínimo, desde 1952, ocho años antes de “Dos conceptos de libertad” (Vid. Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2004. p. 139. Que corresponde a Berlin, I. *Freedom and its Betrayals*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. p. 104).

<sup>647</sup> *Ibidem*. p. 190. [p. 168: “Political words and notions and acts are not intelligible save in the context of these issues that divide the men who use them. Consequently our own attitudes and activities are likely to remain obscure to us, unless we understand the dominant issues of our own world”]. Cursiva nuestra.

<sup>648</sup> *Ibidem*. pp. 191-196. [pp. 168-174].

<sup>649</sup> *Ibidem*. pp. 191-196. [pp. 168-173].

pretendemos aumentar este cuadro de lo humano en Berlin que su ensayo proyectaba pero no exponía: introducir la idea de libertad básica diferenciándola de la libertad negativa y libertad positiva y, en segundo lugar, comenzar a situar con más precisión la conexión de este individuo con la democracia pluralista.

1. La *diferenciación conceptual entre libertad básica y libertad negativa y libertad positiva*, es obligada en aras a exponer con mayor claridad la afección que para el planteamiento berliniano posee la elección de la libertad como valor clave en su modelo pluralista. Donde libertad significa aquí ausencia de condiciones concretas, pero no generales, y sólo lo inteligible garantiza esto. Nuestro autor ha llegado al análisis de la categoría de la libertad como resultado de lo que aquí hemos abordado como las conexiones inherentes a su propia doctrina. Como categoría, la libertad no da razón de sí misma en cuanto libertad, sino en cuanto categoría. Berlin dijo, creo que es así, pero por esto mismo no tengo argumentos últimos, choco con mi propio límite intelectual. Es decir:

“Nuestra idea consciente del hombre –de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano y qué es inhumano o no humano- implica el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto del hombre es reconocer tal cual son estas categorías; es decir, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos a los que ordena”.<sup>650</sup>

Como se ve claramente, aquí están las ideas de 1937, más de veinte años después. Berlin no tiene argumentos últimos. No puede tenerlos, serían propios del monismo. Pero *crea racionalmente* que la libertad es lo que caracteriza lo humano, pues de lo contrario no podría ni pensar el mundo. Es lo que piensa cuando piensa en las categorías e ideas con las que, a su vez, piensa lo humano. El conflicto, lo que distingue a lo humano, no está en la inexistencia o existencia de criterios o valores últimos, sino en la forma de la reflexión que prefigura así lo humano. En lo que *divide*, en lo que no se puede completar del todo puesto que permanece siempre abierto, en el *juicio*. Si no fuera así, la libertad, tal y como la caracterizó en la década de los años cincuenta, no podría, conceptualmente, alcanzar la relevancia que nuestro autor pretendía. Sólo décadas después declaró que estaba operando un concepto de libertad consustancial al ser humano que quedaba detrás del análisis contenido en “Dos conceptos de libertad”, y que tal categoría no estaba siendo puesta en evidencia en su propio ensayo. Allí fue directo al análisis político de la libertad negativa y positiva, sin percatarse lo suficiente acerca de un sentido categorial previo que, por otro lado, se encontraba desde años atrás en su empirismo y filosofía intelectual del lenguaje ordinario. Cobraba así pleno sentido el comentario que, treinta años después de “Dos conceptos de libertad”, en 1988, nuestro autor realizó. Tal vez mucha de la polémica de 1958 se hubiera aclarado con él:

---

<sup>650</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. pp. 265-266. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 162-163: “Our conscious idea of man –of how men differ from other entities, of what is human and what is not human or inhuman –involves the use of some among the basic categories in terms of which we perceive and order and interpret data. To analyze the concept of man is to recognize these categories for what they are. To do this is to realize that they are categories, that is, that they are not themselves subjects for scientific hypotheses about the data which they order”.

"Quizás debí decir en mi pieza [se refiere a "Dos conceptos de libertad"] que al menos en un sentido hay dos tipos [de libertad]: (a) *libertad básica* de elegir entre x y no x. Las criaturas que no pueden hacer esto apenas se les puede describir como humanas –tales como los robots no pueden ser propia y completamente llamados humanos. (b) La libertad que Constant, Michel, etc. valoraron, por ejemplo, no interferencias dentro de ciertos límites, capacidad de elección entre valores, formas de vida, pluralismo, etc. La raíz de ambas (a) y (b) es la misma, pero esta libertad básica (a) subyace en todo y (b) puede ser expandida o restringida".<sup>651</sup>

También pudiera pensarse que, implícitamente, bajo la forma en la que presentó sus ideas en 1958 se escondía alguna suerte de *marrano strategy*, para no decir abiertamente lo que pensaba a la luz de las corrientes de pensamiento dominantes entonces, pues no hubiese sido extraño que con semejante explicación se escucharan críticas acerca de alguna suerte de ontología de la libertad o de *viejo kantismo*. De este modo, sabemos que llamándola *libertad básica*, la situaba plenamente en el seno categóricamente intelectual de su teoría, y formaba parte así de la base de toda argumentación sobre la libertad: **"libertad en sentido político ordinario –libertad negativa y positiva- (...) libertad básica, que es la elección en misma [el elegir]"**.<sup>652</sup> La libertad como valor básico, en la práctica, ejercerá como *valor contraste*, esto es, valor humano significativo conforme al que evaluamos si *actuamos* libremente o no. Recordemos que Austin insistió en que no se trataba que todo lo que dijéramos tuviera que ser valorado meramente por la consistencia con otras cosas que decimos. Se podía estar de acuerdo en la primera parte de su razonamiento, la de que no existe ningún género especial de oración que *deba* escogerse como suministradora de evidencias para el resto; pero no en la segunda parte, pues se equivoca en la medida que supone que cualquier género de oración *podría* ser escogida de esta manera, pues encallaríamos en el escepticismo y el relativismo, cuando lo que aquí se requiere es la exigencia de justificar esta siguiente –segunda- elección, que es justamente el espacio natural donde viven los conceptos y categorías, nuestras *rational beliefs*, *sense of reality* y la libertad básica. Con esto, situó a su propia concepción de la libertad básica en la centralidad del espacio a ocupar por un discurso que quisiera describir lo que empíricamente sucede, lo que pasa objetivamente. Berlin no está hablando de las preferencias de este u otro individuo, de ahí que la libertad no dependiera de que los seres humanos la disfruten realmente o no, de si se tienen recursos económicos o no, de si está acompañada de otros valores o no. Tenía valor en sí misma, valor intelectual, constitutivo del individuo como tal.

Este *paso básico* anunciaba ya la conexión con el Pluralismo<sup>653</sup> como modelo filosófico-político capaz de incorporar esa idea de libertad. Pues aun cuando esta idea básica podría ser recogida en los textos liberales de Mill o Constant, Berlin, sin embargo, la

---

<sup>651</sup> Galipeau, C. J. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994. p. 86: "Perhaps I ought to have said in my piece in a sense, there are two kinds of : (a) *basic liberty* of choice between x and not x. Creatures who cannot do this can scarcely be described as human -such wholly conditional robots cannot be called fully human. (b) There is the liberty that Constant, Michel, etc. value, i. e. no interference within certain limits, capacity for choosing between values, forms of life, pluralism, etc. The root of both (a) and (b) is the same, but the basic liberty (a) underlies everything. (b) can be expanded or curtailed". Traducción nuestra.

<sup>652</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 218: "There are two senses of 'liberty'. One is the ordinary political liberty –negative liberty and positive liberty- (...) Then there is a basic sense, which is choosing". Traducción nuestra.

<sup>653</sup> *Ibidem*. pp. 202-204.

concebía ya bajo la presencia histórica de más de un sistema de valores operando como criterios de elección en las acciones humanas, es decir, bajo el *dato* de la incompatibilidad de los valores como filosofía moral. La libertad se enfrentaba a la construcción de un límite a la acción moral que señalaba el correlato moral de su pregunta sobre quién manda, en qué condiciones y qué obediencia le era debida, esto es, el espacio de la libertad positiva por excelencia, y exponía ya un cuestionamiento diferente al liberal, en tanto que este, con su idea de la autonomía racional, no se adentraba en la interrelación con la libertad de los demás en ausencia de la idea de perfectibilidad racional liberal. Esta pregunta, también era obligatoria para el Pluralismo debido, precisamente, a que esa intelección de los valores morales de otro individuo era indispensable para *completar la objetividad posible* del individuo que así preguntaba bajo el Pluralismo. Y esto, insistía Berlin, no era debido a ningún misterioso mecanismo ético o alguna voluntad de hierro o algún sentido de la responsabilidad o una ley o mandato religioso o extraño, sino a la obvia y casi inconsciente pregunta por las posibilidades de la elección y, sobre esto, al cabo, lo más que se podía decir es que no hay modo final de determinar lo básico/negativo.<sup>654</sup> Era cierto que todo esto recordaba al *legítimo uso empírico de principios trascendentales* contenido en los postulados kantianos. Donde Berlin dirá *uso empírico de principios provenientes de categorías que son autoevidentes por sí mismas son pena de que el mundo sea ininteligible*, en esta especie de límite que nuestro autor deduce para sí mismo que llamaríamos de tipo *cuasi trascendental*. Criticando el monismo y el monoteísmo, lo indeterminado de la decisión humana no era sinónimo ya de ininteligible o sinsentido, sino de lo más significativo y distintivo de lo estrictamente humano, de la posibilidad misma de *comprender la objetividad posible para la creencia racional*. Berlin dijo *imaginative insight* o *sense of reality* como distintivo de la forma humana, del tipo-humano. Cualquier tentación de *colmar* lo indeterminado de esta forma humana fue radicalmente suprimida por el doble límite de la libertad básica, por *abajo*, y la incompatibilidad de los valores *por arriba*. Y acerca de lo que quedaba *en el medio* –el *blindaje* de la libertad individual– nos ocuparemos de ello en los capítulos cuarto y quinto de esta investigación.

En todo caso, lo que emergía ahora era cómo *la incompatibilidad de los valores es la experiencia más íntima que Berlin ha reservado al ser humano*. Aquí termina todo lo que nuestro autor *crea racionalmente*. Puede parecer poco o mucho, pero para Berlin comprender y elegir era esto, y el mundo en el que era posible era en este. La teoría pluralista berliniana se construía de límite a límite, le eran indispensables para mantener la claridad de lo singular como lo que opera entre ambos, *en el medio*. En esto residía la impresionante fuerza que para él mostraba el individuo de Herzen, simplemente sentado a la puerta de su casa, libre, en su radical facticidad, con las cosas de su vida a mano –su salario, sus aspiraciones, sus fines que eran para el presente–. En aquel acto negativo y virtuoso de dejarle en paz. Y que para Berlin respondía al más riguroso *ethos* común, el de la experiencia de este estado de cosas afortunadamente incolmables en el mundo. Pues su misma posibilidad de comprensión les presuponía con límites que, siendo cambiantes, *tenían que ser siempre reconocibles*, pues de ese reconocimiento dependía la existencia misma de la vida individual, del ser humano que comprende el mundo. O lo que es lo mismo, aceptar que la existencia de la vida humana entre esos límites tenía que referir, precisamente, la más impoluta singularidad posible porque, y he aquí la clave, también ésta intelección de los límites y su contenido era

---

<sup>654</sup> El ensayo de Berlin de 1964, “De la esperanza y del miedo liberado” es un continuo decir esto, esta vez frente a la determinación de la libertad por el conocimiento.

creado por el propio individuo que así pensaba y no le venían dados de antemano por cualquier modelo conceptual monista y externo al propio individuo. Pues este era el modo en el que Berlin trasladaba aquella relación entre la proposición general y la proposición singular de la que habló en 1937, reconociendo el valor constitutivo mutuo, como no podía ser de otro modo. Siendo todo ello la inmensa operación filosófico-política berliniana para aumentar todo lo posible la garantía de lo *reconocible* bajo su propia teoría pluralista. Para emplazarnos en las condiciones bajo la cuales identifiquemos el más amplio número posible de situaciones descriptivas propias de la naturaleza humana, de situaciones a las que podamos reconocer como humanas y sus dos efectos; que aumentemos nuestra tolerancia ante ellas y que, por otra parte, sepamos con la mayor claridad posible dónde está el límite ante el que hay que decir *no*:

“No podemos ser absolutamente libres, debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser, pues, este mínimo? El que un hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esta esencia? ¿Cuáles son las normas que ella implica? Esto ha sido, y quizá será siempre, tema de discusiones interminables. Pero, sea cual sea el principio con arreglo al cual haya que determinar la extensión de la no-interferencia en nuestra actividad, sea este el principio de la ley natural o de los derechos naturales, el principio de utilidad o los pronunciamientos de un imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto con el que los hombres han intentado poner en claro y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible”.<sup>655</sup>

La Historia de las Ideas se convertirá en el núcleo central de la reflexión berliniana como disciplina rectora de ese *reconocible*, que advierte en el conflicto de los modelos de pensamiento con los que respondemos a las preguntas acerca de cómo vivir, una de sus formas históricas. Es este continuo reenvío desde el *sense of reality* hasta la incompatibilidad, pasando por el individuo libre negativa y positivamente, siempre en este ir y venir, lo que nos ofrecerá Berlin desde su posición filosófico-política pluralista, como esperanza de algo que expondrá con extrema modestia: mantener viva la vida humana.

2. Dadas las exigencias que lo anterior planteaba, fue en este punto donde terminó el epígrafe I de “Dos conceptos de libertad”, con esta afirmación:

---

<sup>655</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 196. Que corresponde a Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 173-174: **“We cannot remain absolutely free, and must give up some of our liberty to preserve the rest. But total self-surrender is self-defeating. What then must the minimum be? That which a man cannot give up without offending against the essence of his human nature. What is this essence? What are the standards which it entails? This has been, and perhaps always will be, a matter of infinite debate. But whatever the principle in terms of which the area of non-interference is to be drawn, whether it is that of natural law or natural rights, or of utility, or the pronouncements of a categorical imperative, or the sanctity of the social contract, or any other concept with which men have sought to clarify and justify their convictions, liberty in this sense means liberty *from*; absence of interferences beyond the shifting, but always recognizable, frontier”.** *Cursiva en el original.*



“La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a los defensores de ambas”.<sup>656</sup>

Ahora ya podemos comprender mejor qué significa aquí, para Berlin, la expresión *libertad individual*, y comprender como esta declaración, en la Europa de 1958, no correspondía, al menos en buena parte, con cómo esa conexión la concebía el liberalismo o la socialdemocracia de posguerra. Berlin proponía una democracia pluralista en la medida que entendía que era la que mejor aguantaría otro intento de volver a sucumbir a los desastres recién pasados. Pues el individuo que liberalismo y socialdemocracia asumen en la posguerra, llegado el caso, podía no llegar a soportar la prueba final de entender, crear y defender las condiciones de vida donde la libertad individual fuera inteligible al modo en el que Berlin la defendía:

“El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida [libertad positiva], puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción [libertad negativa] y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa”.<sup>657</sup>

“Dos conceptos de libertad” en sus epígrafes II a VII quiso clarificar este campo de batalla conceptual donde creció ese gran conflicto desde dos siglos atrás, fruto de no haber percibido claramente las diferencias entre ambos conceptos y la figura humana que había tras ellos. Por esto mismo, porque al final del ensayo más conocido de Berlin sobre la libertad, sólo cabía ya la intelección de la experiencia histórica, se cierra, en el epígrafe VIII –sintomáticamente titulado *Lo uno y lo múltiple*– con la comparativa mayor que aplicará a la realidad histórica, entre sociedades monistas y sociedades pluralistas.

- Monista: el mundo que el monista entiende es uno en el que, cuando observa como de divididas están las cosas humanas y sus valores, deduce que tienen que poder ser reconducidos:

“En alguna parte y de alguna manera tiene que ser posible que coexistan juntos todos estos valores, de no ser así, el universo no es un cosmos, una armonía (...) Para todo metafísico racionalista, desde Platón a los últimos discípulos de Hegel y Marx, este abandono de la idea de una armonía final en la que se resuelven todos los problemas y se concilian todas las contradicciones es un crudo empirismo, una abdicación ante los hechos brutos, una intolerable bancarrota de la razón ante las cosas tal como son, y un fracaso en explicar, reducir y justificar todas las cosas a un sistema, lo cual lo rechaza la razón con indignación”.<sup>658</sup>

---

<sup>656</sup> Ibídem. p. 200. [p. 178: “The connection between democracy and individual liberty is a good deal more tenuous than it seemed to many advocates of both”].

<sup>657</sup> Ibídem. p. 200. [p. 178: “The desire to be governed by myself, or at any rate to participate in the process by which my life is to be controlled, may be as deep a wish as that for a free area for action, and perhaps historically older. But is not a desire for the same thing”].

<sup>658</sup> Ibídem. p. 239. [p. 213: “We shall be told, and in some way, it must be possible for all these values to live together, for unless this is so, the universe is not a cosmos, not a harmony (...) For every rationalist metaphysician, from Plato to the last disciples of Hegel or Marx, this abandonment of the notion of a final harmony in which all riddles are solved, all contradictions reconciled, is a piece of crude empiricism,

- Pluralista: el mundo que el pluralista entiende es uno donde no existe ninguna posibilidad de que lo anterior se produzca, y que lo único que tenemos es el sentido común y la observación de los hechos. Ninguna tragedia al respecto:

“El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es esta es porque los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que en un estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen, desaparecerían la necesidad y la agonía de decidir, y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decisión”.<sup>659</sup>

Berlin es cauteloso. Como ya expusimos, no olvida que **“el criterio único, ha resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto para el entendimiento como para las emociones”**.<sup>660</sup> Es consciente que algunos de los modelos morales monistas, en tanto se mantengan dentro de unos límites, se pueden aceptar como la existencia de algo que enriquece el mundo. Pero si esta clase de monismos no son lo suficientemente flexibles, entonces:

“Tiene forzosamente que encontrarse con algún tipo imprevisto e imprevisible de desarrollo humano en el que no encajará, y entonces será utilizado para justificar las barbaridades *a priori*”.<sup>661</sup>

Esta era la aplicación empírica de su crítica al monismo y a la realidad de los acontecimientos históricos, en los términos que sabía hacer: los de la clarificación de las ideas con las cuales unos seres humanos, al final, conducen a otros a situaciones inhumanas, como así sucedió durante la recién terminada segunda guerra mundial y sucedía en las sociedades no democráticas. Nuestro autor dice *forzosamente*, esto es, la insospechada cantidad de direcciones en las que pueda elegir el individuo tal y como él lo concibe, arribará a un momento donde será políticamente inviable la presencia no flexible de principios monistas llevados al extremo:

“Preservar nuestras categorías o ideales absolutos a expensas de las vidas humanas ofende igualmente a los principios de la ciencia y de la historia; es

---

abdication before brute facts, intolerable bankruptcy of reason before things as they are, failure to explain and to justify, to reduce everything to a system, which ‘reason’ indignantly rejects”].

<sup>659</sup> Ibídem. p. 239. [pp. 213-214: “The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute, the realisation of some of which must inevitably involve the sacrifice of others. Indeed, it is because this is their situation that men place such immense value upon the freedom to choose; for if they had assurance that in some perfect state, realizable by men on earth, no ends pursued by them would ever be in conflict, the necessity and agony of choice would disappear, and with it the central importance of the freedom to choose”].

<sup>660</sup> Ibídem. p. 242. [p. 216: “A single criterion has always proved a deep source of satisfaction both for the intellect and to the emotions”].

<sup>661</sup> Ibídem. p. 242. [p. 216: “Some unforeseen and unforeseeable human development, which it will not fit; and will then be used to justify the *a priori* barbarities of Procrustes”].

una actitud que se encuentra, en la misma medida, en las derechas y en las izquierdas de nuestros días, y no es reconciliable con los principios que aceptan los que respetan los hechos”.<sup>662</sup>

Berlin intentaba exponer como, desde la base empírica de su teoría política, un individuo que se formulase preguntas políticas básicas -y no quisiera engañarse ni ser engañado-, habría de comenzar con la idea de vivir en un mundo donde el monismo no era posible y, por ello, asumir con el realismo que fuera capaz, que la forja de una identidad personal no quedaba nunca exenta de fricciones con la identidad colectiva: **“si no quiero ser decepcionado, reconoceré el hecho de que la total armonía con otros es incompatible con la auto identidad”**.<sup>663</sup> Pero, a pesar de todo lo expuesto en el ensayo, sólo en la última página, en el penúltimo párrafo de “Dos conceptos de libertad”, apareció nombrado el concepto de Pluralismo.

En 1964, seis años después, Berlin dictó el ensayo “De la esperanza y del miedo liberado”. Abordaba aquí la reflexión sobre la libertad bajo un enfoque distinto, pues examinaba qué podían significar los contenidos y preguntas que hemos analizado en “Dos conceptos de libertad” en el mundo dominado por las disciplinas de la *political science*, del behaviorismo, del funcionalismo, salvo preguntas sin respuesta o con escaso sentido. “Dos conceptos de libertad” era, también, esto, que la idea de libertad más consolidada que existía en nuestra época era la de la libertad como libertad social y conocimiento, pues era automáticamente asumido que el ser humano era un individuo social, que su naturaleza era, esencialmente, social y que el conocimiento era una de las piezas constitutivas de la libertad misma. De aquí se derivaba la preeminencia de la libertad positiva como idea que mejor retrataba la naturaleza humana, la que aspiraba a satisfacer políticamente la naturaleza social del individuo. Berlin dijo que esta idea, heredera profunda de la Ilustración y el Romanticismo –también griega y judeocristiana– debía de ser atendida como algo paradójico en el siglo XX. Y revisada. Que siendo la libertad positiva, en sí misma, indispensable para la organización de la convivencia y el gobierno, no era sino una metáfora de la libertad negativa-básica. Distinta, con contenido propio, pero una metáfora de algo todavía más genuino que residía en los otros dos conceptos. Nuestro autor creyó que alguna clase de explicación histórica válida acerca de por qué la libertad positiva alcanzó esa prominencia era, en principio, posible. Y que era una clase de explicación que reflejaría los particulares conceptos y categorías de una cultura concreta.<sup>664</sup> Necesitaba articularla, porque de ello dependía el que pudiera, a su vez, entroncar ahí su propia teoría, mostrar que bebían de la misma fuente y que, no obstante, su propia y muy distinta interpretación era posible y coherente. Al fin

---

<sup>662</sup> Ibídem. p. 242. [p. 216: **“To preserve our absolute categories or ideals at the expense of human lives offends equally against the principles of science and of history; it is an attitude found in equal measure on the right and left wings in our days, and is not reconcilable with the principles accepted by those who respect the facts”**].

<sup>663</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 45. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 36: **“If I do not wish to be deceived. I shall recognize the fact that total harmony with others is incompatible with self-identity”**.

<sup>664</sup> Berlin, I. “A letter on human nature. Letter to Mrs. Polanowska-Sygulska”. New York Times. 24.02.1986. p. 2: **“Some kind of historical or anthropological explanation of why such differences arise is in principle possible, though that explanation itself may to some degree reflect the particular concepts and categories of the particular culture to which these students of this subject belong”**. Traducción nuestra.

y al cabo, esta era la tarea irrenunciable para el historiador de las ideas, el estudio de su campo propio y genuino, el de **"la aplicación de la moralidad a los asuntos humanos"**.<sup>665</sup>

Como disciplina, la Historia de las Ideas ordenará esta comprensión, las prioridades en esos asuntos y el papel que representan los empeños humanos en ella. Corresponde, en consecuencia, indagar la disciplina que comprende cómo opera esta individualidad que trabaja en la historia y en la vida. En qué consiste el formato, bajo el cual, sostiene su sincera creencia en esa capacidad para llegar a acuerdos a través de la intelección de los conceptos y categorías que conforman nuestra creencia del mundo. Pues son susceptibles de ser comprendidas si somos capaces de establecer interpretaciones inteligibles de los modelos que las soportan y sus desarrollos, y con los que podamos establecer alguna *continuidad* acerca de nuestra comprensión del mundo y de la vida en ellos. Nunca antes, y nunca de modo tan evidente como a mediados de los años cincuenta, fue tan patente para Berlin la comprensión de que, si era consecuente con sus propias ideas, le habría de ser factible presentar una interpretación de nuestra época basada en sus propias premisas, tener su propia posición. Todo lo cual es el objetivo del siguiente capítulo, en el que habremos de presentar la concepción de la Historia de las Ideas como disciplina que se ocupará de conformar esa misma explicación, y que será el formato bajo el cual, una vez definido, Berlin comenzará a componer su propio cuadro, siempre a su modo, y del cual nos ocuparemos en el capítulo quinto.

---

<sup>665</sup> Berlin, I. "Revista de Occidente", nº 66. p. 137. Nov. 86. Madrid, 1986.

## CAPÍTULO 4. LA HISTORIA INTELECTIVA.

En los primeros años de la década de los sesenta, a la concepción teórica pluralista berliniana le comenzaba a ser indispensable la necesidad de reconstruir los pasos de algo que él pudiera considerar cómo vida individual reconocible en las democracias social-liberales de posguerra. Tenía, además, consecuencias directas sobre lo que creía que era la cuestión central de la democracia liberal: las bases de la obediencia política, por lo que, en juego, estaba, ni más ni menos, que la democracia como *forma propia* de gobierno de las libertades por antonomasia. No es posible evitar una suerte de extemporaneidad de esta idea en las décadas del estado del bienestar, donde objetivos políticos y de gobierno calzaban bien con las necesidades de una sociedad devastada por la guerra y que debía reconstruir casi la vida misma. Pero bajo aquella pregunta por la obediencia y el consentimiento político, se situaba una apelación directa a la reflexión y vigilancia de los lazos de la vinculación política entre el ciudadano y la democracia. Porque, en la filosofía política pluralista de Berlin, el individuo, necesariamente, planteará esta pregunta con alguna frecuencia, para bien o para mal, con consecuencias enriquecedoras o perjudiciales, aceptables o devastadoras. Preguntarnos por cómo opera, entonces, la singularidad intelectual de la vida humana reconocible como tal, nos conduce directamente al corazón de la concepción de la Historia de las Ideas de Berlin, en busca de un planteamiento disciplinar real, que incorpore, como resulta obligatorio, tanto su crítica al monismo como su *sense of reality* y de la libertad implícito en toda su teoría. Situando, en su conjunto y para el Pluralismo, lo que él mismo denominó una visión reconocible de la vida como prueba última de cordura humana.

Veamos en cuatro pasos esta secuencia crucial, en negrita y cursiva se destacan los elementos seleccionados por nosotros para la concepción de la Historia de las Ideas que estamos estableciendo y que, al final de estos cuatro pasos, reuniremos en una única definición:

“La explicación histórica es en gran medida el ordenamiento de los hechos descubiertos en configuraciones que nos satisfacen porque ***coinciden con la vida*** –con la variedad de la ***experiencia y la actividad humana***– como la conocemos y podemos imaginarla”.<sup>666</sup>

---

<sup>666</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. pp. 221-222. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I.: *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 132: “**Historical explanation is to a large degree arrangement of the discovered fact in patterns which satisfy us because they accord with life –the variety of human experience and activity –as we know it and can imagine it**”. Cursiva y negrita nuestras.

Qué quiere decir exactamente *experiencia y actividad humana* -experiencia aquí se cita en singular, como elemento común a lo que cada uno percibe, como *textura total*:-

“Concebir a los seres humanos no sólo como organismos en el espacio, cuyas regularidades de conducta pueden describirse y encerrarse en fórmulas que ahorren trabajo, sino como seres activos, que persiguen fines, que dan forma a sus propias vidas y a la de los demás, que sienten, reflexionan, imaginan, crean, mantienen interacción constante y se intercomunican con otros seres humanos, en pocas palabras, que están entregados a las formas de experiencia que entendemos, porque *participamos en ellas* y no las vemos sólo como observadores externos”.<sup>667</sup>

Si para la confianza –la creencia racional- de nuestra conciencia el trazar significados y sentidos a nuestras vidas, y para su legitimidad epistemológica es indispensable inteligir a y desde su medio histórico, entonces, la confirmación de su saber operar autónomamente -que es la base de la posibilidad de la acción- es el único modo, además, de que el individuo advierta la fuerza e independencia de sus acciones, pues sucede merced al inmediatez de las actividades que tal acción genera. En consecuencia y en este punto, nos preguntamos qué justifica decir *que participamos en ellas*:

“Esto es lo que se llama ver las cosas desde dentro: y hace posible y, por cierto *inevitable*, una explicación cuya función primaria no es predecir ni extrapolar, o al menos controlar, sino acomodar a los vagos y escurridizos objetos de los sentidos, de la imaginación, del intelecto en la sucesión fundamental de *configuraciones* a la que llamamos normal, y que constituye el criterio último de realidad en contra de la ilusión, de la incoherencia, de la ficción. La historia no es sino la proyección mental hacia el pasado de esta actividad de selección mental y ajuste; la búsqueda de coherencia y unidad, junto con el intento de refinarlas con toda la escrupulosidad de que somos capaces (...) Por esto, ciertamente, es de lo que hablamos de la importancia de tomar en cuenta imponderables al formar juicios históricos, o de la importancia que tiene *la facultad de juicio*, la cual parece misteriosa sólo a quienes parten del prejuicio de que su inducción, su deducción y su percepción sensorial son las únicas fuentes legítimas o, por lo menos, los únicos métodos certificados para justificar las pretensiones de conocimiento. A quienes, sin resonancias místicas, insisten en la importancia del sentido común, o en el conocimiento de la vida, o de la amplitud de la experiencia, o de la capacidad de mostrar simpatía o tener imaginación, o de la sabiduría natural, o de la ‘profundidad’ de una *insight* intelectual –todos estos atributos normales y empíricos-, se hacen sospechosos de tratar de meter de contrabando alguna suerte de ilícita facultad metafísica sólo porque el

---

<sup>667</sup> Ibídem. p. 223. [pp. 132-133: “it presupposes conceiving of human beings not merely as organism in space, the regularities of whose behaviour can be described and locked in labour-saving formulas, but as active beings, pursuing ends, shaping their own and others’ lives, feeling, reflecting, imagining, creating, in constant interaction and intercommunication with other human beings; in short, engaged in all the forms of experience that we understand because we share in them, and do not view them purely as external observes”] Cursiva y negrita nuestras.

ejercicio de estos dones tiene relativamente poco valor para quienes se ocupan de la materia inanimada, para los físicos o geólogos”.<sup>668</sup>

Toda esta afirmación no tiene resonancias místicas, ni metafísicas, ni misteriosas. Es el sentido común –que es empírico y, a la vez, no evidente de suyo-. La intelección de las ideas aparece como *inevitable configuración del juicio*. De inmediato analizaremos qué significa esta expresión en el contexto presente pero, antes, completemos la secuencia. Volvamos a destacar dos partes de los textos primero y último, pues en ellos está reunido el cuarto paso que queremos reseñar:

“La explicación histórica es en gran medida el *ordenamiento* de los hechos descubiertos en configuraciones que nos satisfacen porque coinciden con la vida –con la variedad de la experiencia y la actividad humana- como la conocemos y podemos imaginarla (...) *la búsqueda de coherencia y unidad*’.

669

Tenemos entonces que indagar en el presente capítulo, de acuerdo a la secuencia recién expuesta, la génesis de la concepción de la Historia de las Ideas como *inevitable configuración del juicio orientada a la producción de ordenamiento conforme a la propia fundamentación del conocimiento histórico-intelectivo*. Es decir, la Historia de las Ideas es la que *actividad* identifica el modelo conceptual con el que integramos la realidad.

Berlin tiene 51 años cuando publica esto, estamos en 1960. Los textos concentrados entre 1960-62 abordan este contenido desde distintas perspectivas según el motivo que activa cada uno de los textos. Pero, en realidad, estos ensayos son monotemáticos –“El concepto de historia científica” (1960, reproducido tres veces en publicaciones distintas hasta 1966), “Existe aún la Teoría Política” (1961, reproducido de nuevo en 1962), “El objeto de la filosofía” (1962), “Un punto de inflexión en el pensamiento político” (1962), y también, el ensayo original sobre Vico, “The philosophical ideas of Giambattista Vico” (1960)-. Es el que aquí vamos a denominar *bienio de la afirmación* o *bienio del orden* que llegó tras el *pluralismo de última página* de la década anterior. Los cinco ensayos reflexionan, de nuevo, acerca de lo que Berlin consideraba que eran diferentes tipos de

---

<sup>668</sup> Ibídem. pp. 223-224. [p. 132: “This is what is called the inside view: and it renders possible and indeed inescapable explanation whose primary function is not to predict or extrapolate, or even control, but fit the loose and fleeting objects of sense, imagination, intellect, into the central succession of patterns that we call normal, and which is the ultimate criterion of reality as against illusion, incoherence, fiction. History is merely the mental projection into the past of this activity of selection and adjustment, the search for coherence and unity, together with the attempt to refine it with all the self-consciousness of which we are capable (...) This, indeed, is why we speak of the importance of allowing for imponderables in forming historical judgment, or of the faculty of judgment that seems mysterious only to those who start from the preconception that their induction, deduction and sense perception are the only legitimate sources of, or at least certified methods justifying claims to, knowledge. Those who, without mystical undertones, insist on the importance of common sense, or Knowledge of life, or width of experience, or breadth of sympathy or imagination, or natural Wisdom, or ‘depth’ insight –all normal empirical attributes- are suspected of seeming to smuggle in some kinds of illicit, metaphysical faculty only because the exercise of these gifts has relatively little value for those who deal with inanimate matter, for physicist or geologist”]. Cursiva y negrita nuestras.

<sup>669</sup> Ibídem. pp. 221, 223. [pp. 132-133: “Historical explanation is to a large degree arrangement of the discovered fact in patterns which satisfy us because they accord with life –the variety of human experience and activity –as we know it and can imagine it (...) the search for coherence and unity”]. Cursiva y negrita nuestras.

conocimiento, entre ellos, el que sustenta la Historia de las Ideas. Volvía a señalar que el contraste no era “entre dos exigencias humanas permanentemente opuestas, pero complementarias: una de unidad y homogeneidad, la otra de diversidad y heterogeneidad, que Kant aclaró tanto. *El contraste en el que estoy pensando se da entre tipos de conocimiento diferentes*”.<sup>670</sup> El conocimiento de que se trata ya ha sido expuesto por extenso en lo que transcurre de este trabajo. Ahora, hemos de emplazarlo como base intelectual de la disciplina de las ideas. Y para ello, en este capítulo, habremos de introducir la influencia de Vico y Kant en la concepción de la Historia de las Ideas de Berlin. Con Vico, nos detendremos en el epígrafe siguiente. Analicemos ahora los vínculos con Kant.

Lo primero y más evidente es recordar su propia declaración retrospectiva, de 1992: “**a mí me formaron la filosofía anglosajona y Kant**”.<sup>671</sup> Berlin asume la revolución kantiana de la filosofía como autocomprensión, la consideración de la Historia de las Ideas como la posibilidad de inteligir al individuo históricamente, vía reflexión, como libremente operativo mediante el uso que de los conceptos y categorías hace a la hora de examinar la realidad que crea y de la que participa. Tal y como la reflexión trascendental kantiana partió del cambio de dirección que imprimió a la pregunta por el sentido de lo debía entenderse por trascendental y la objetividad cognoscitiva que le era aplicable y cómo era la propia razón a reclamar la inteligibilidad de su modalidad. Fue Kant, repite Berlin,<sup>672</sup> quién trazó una nítida distinción entre las preguntas sobre hechos y las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban, fundamental esta última para la propia estructura de la Historia de las Ideas:

"Él fue el primer gran filósofo en comprender que las grandes cuestiones filosóficas no son aquellas para las que existe un claro método de solución empírico (...) tampoco aquellas que pueden ser respondidas por deducción desde la auto-evidencia o con axiomas a priori, como ha sido intentado por escolásticos y racionalistas (...) Kant entendió correctamente que la mera inducción no puede añadir a nuestro conocimiento nada acerca de cosas o personas (...) Antes bien, la cuestión que él preguntó, y los métodos que utilizó (válidos o no) concernían al análisis de nuestros más generales y penetrantes conceptos y categorías. Él distinguió los tipos de aseveraciones que hacemos a la luz de los tipos de evidencia que requieren, y las relaciones con cada uno de los conceptos en ellos presupuestos”.<sup>673</sup>

---

<sup>670</sup> Ibídem. p. 228. [p. 136: “**Between the two permanently opposed but complementary human demands: one for unity and homogeneity, the other for diversity and heterogeneity, which Kant has made so clear. The contrast I mean is one between different types of knowledge**”] Cursiva nuestra

<sup>671</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. p. 73. Que corresponde a, Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 200. p. 49: “**Anglo-American philosophy and Kant formed me**”.

<sup>672</sup> Berlin, I. “El objeto de la filosofía”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 36. Que corresponde con Berlin, I. “The Purpose of Philosophy”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 9: “**Kant was the first to draw the crucial distinction between facts (...) and the categories in terms of which we sensed and imagined and reflected about them**”.

<sup>673</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1956. p. 24: “**He was the first great philosopher to realize that the principal questions of philosophy are neither those for which there is a clear method of solution by empirical investigations (...) nor those to be answered by deduction from self-evident or a priori axioms, as had been held by schoolmen and rationalists (...) Kant rightly held that mere deduction cannot add to our knowledge either of things or of persons (...) The questions which he asked, and**



Berlin llegó a Kant inmediatamente después de su inmersión en la novísima filosofía positivista, cuando se descubrió a sí mismo operando con la kantiana inteligibilidad posible de lo empírico. Cuando, sólo a través de la experiencia entienda que se revelan a la conciencia pautas originarias del *espíritu*, y no a través de otras vías.<sup>674</sup> La diferencia principal de ambos autores se expone con claridad en este texto y remitía a la revolución filosófica analítica de comienzos de siglo:

“Aplicar modelos y métodos al entramado mismo mediante el cual los percibimos y los pensamos es una gran falacia, cuyo análisis le permitió a Kant transformar la filosofía. En política se cometió (entre otros por Hume y Russell) cuando la indagación en torno a las características empíricas de los hombres se confundió con el análisis de la noción de hombre (o de “yo”, “agente moral”, “individuo” o “alma”, etc.) en términos de la cual se reunieron y describieron las mismas características empíricas. Kant supuso que estas características podrían descubrirse *a priori*. No es necesario aceptarlo; fue esta una conclusión injustificada, a partir de la noción válida de que en nuestra experiencia hay elementos centrales que son invariables y omnipresentes, o por lo menos, muchos menos variables que la gran variedad de sus características empíricas, y que por tal razón merecen que se las distinga con el nombre de categorías (...) no existen ciencias empíricas de estas propiedades, no porque no exhiban regularidades –antes bien, son el paradigma por excelencia del concepto de regularidad- sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con que expresamos la experiencia empírica”.<sup>675</sup>

Nuestro autor reconoció lo igualmente fértil que era no presuponer condiciones *a priori* en lo que *transcendentalmente* son formulaciones de segundo grado con respecto a la realidad ya constituida. La respuesta berliniana a la pregunta acerca de la posibilidad de sostener creencias racionales y el problema de cómo significan las proposiciones generales sería respondida con lo que su idea consciente de individuo implica, y el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales ordenamos, percibimos e

---

the methods which he employed (whether valid or not), were concerned rather analysing our most general and pervasive concepts and categories. He distinguished the types of statements we make in the light of the kinds of evidence they require, and the relations to each other of the concepts which they presuppose”. Traducción nuestra.

<sup>674</sup> Cassirer, E. *Kant, vida y obra*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1984. p. 128.

<sup>675</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. pp. 268-269. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 164-165: “To apply these models and methods to the framework itself by means of which we perceive and think about them is a major fallacy, by the analysis of which Kant transformed philosophy. In politics it was committed (by Hume and Russell, for example) when enquiry into the empirical characteristics of men was confounded with the analysis of the notion of man (or ‘self’ or ‘observer’ or ‘moral agent’ or ‘individual’ or ‘soul’ etc.) in terms of which the empirical characteristics were themselves collected and described. Kant supposed these categories to be discoverable *a priori*. We need not accept this; this was an unwarranted conclusion from the valid perception that there exist central features of our experience that are invariant and omnipresent, or at least much less variable than the vast variety of its empirical characteristics, and for that reason deserve to be distinguished by the name of categories (...) Empirical sciences of these properties do not exist, not because they exhibit no regularities –on the contrary they are the very paradigm of the concept of regularity itself- but because they are presupposed in the very language in which we formulate empirical experience”.

interpretamos los datos. La solución kantiana consistió en establecer los límites cognoscitivos al conocimiento formal, a raíz de lo cual, se presentará como inexcusable una mediación de los conceptos distinta a aquella que la experiencia fáctica nos proporcionaba, mediación necesaria para salvar la validez operativa, es decir, regulativa práctica de las categorías de la esfera nouménica. Esto era lo que trató como el carácter trascendente de la esfera volitiva que, para él, era eminentemente intelectual. En Berlin, la respuesta kantiana al estar en el mundo del ser humano y cómo este habrá de orientarse en él, mediante el ejercicio de su capacidad intelectual, adquirió las características de una guía empírico-intelectiva donde emplazó su justificación de las creencias racionales. Para Kant, aquel era el espacio donde se hizo necesaria a la razón una guía formal para su propio uso, a menos que uno quisiera engañarse y desorientarse en aquella región de la apariencia, sin principio interno al cual referirse. Berlin alabó repetidamente el patrón kantiano y su intención. Pero las condiciones posibles de la *conexión* kantiana no dejaban de permanecer como algo problemático en tanto que esferas separadas y en tanto que la esfera moral permanecía como algo estrictamente formal. Berlin entendió que situar a la filosofía moral en el ámbito nouménico era un serio problema, y dijo no entender esto de Kant, no entender su explicación sobre cómo llegamos a saber que algo está bien o está mal. Para Kant, esto no era una proposición empírica, la razón revelaba la ley moral; operaba fuera del ámbito empírico, fuera de la percepción sensorial, es una especial facultad nouménica que nada dice acerca del mundo en el que vivimos, sino que revela verdades acerca de Dios, el alma y la inmortalidad. Para Berlin, la naturaleza de esta facultad era difícil de comprender. Al cabo, si el conflicto entre nómeno y fenómeno se vivía principalmente en el juicio, en la intelección, era la propia libertad la que reclamaba la capacidad del juicio para hacer inteligible el comportamiento humano. Juicio aquí significaba la capacidad de los vivientes para situarse en ambos planos, para realizar el pasaje, el *transporte* de la reflexión. Pero tal capacidad era de los vivientes, es decir, de cada uno de ellos, del ejercicio individual, de la propia, por expresarlo así, *temporalidad reflexiva*, de la capacidad de juzgar. Berlin se preguntó por qué Kant no desplazó a la historia la división que ya se encontraba en el juicio, por qué tenerla en cuenta en el intelecto, en la libertad, en la moral, y no allí donde estos actúan. Creía que Kant, como profundo pietista, necesitaba postular un mundo trascendental, *liberar del tiempo* al deber moral, quería sustraerlo de la máxima determinación marcada a los fenómenos en tanto estos transcurren en el tiempo y, como tal, siempre estarán determinados; de ahí su idea de la libertad como lo absolutamente indeterminado –como eterno, sin embargo, lo que no deja de ser otra determinación absoluta-. En la historia, Kant perseguía la utilidad del nómeno por cuanto tenía efectos regulativos que podían arrojar luz acerca del curso de la historia humana y desvelar su *telos*, su hipotética finalidad interna, en virtud de la pregunta acerca del progreso. Esta era su hipótesis teleológica como producto del fin que la naturaleza persigue, aun a pesar de la obstinación de los seres humanos –de la *madera torcida*,<sup>676</sup> por citar la expresión kantiana tan querida por Berlin-. Como es notorio, Kant se preguntó si era posible concebir la historia como un mejoramiento –que no eliminara el desorden de la madera torcida-, un progreso del género humano hacia lo mejor –sin cierre a la vista pero tendiendo a él-, y tomó a la revolución francesa como un acontecimiento para el antes y el después de un orden así buscado. También, el finalismo histórico kantiano, buscaba desvelar conexiones universales en los acontecimientos históricos, en las acciones humanas. Es cierto que lo concebía desde las acciones

---

<sup>676</sup> Kant, I. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". En, Kant, I. *Filosofía de la Historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1985. p. 51.

humanas mismas, pero conforme al plan secreto de la naturaleza y valiéndose para ello del alcance regulativo de las ideas trascendentales, incluido aquí ahora el *a priori* del juicio por cuanto su finalidad era su carácter regulativo para alcanzar la unidad de lo dividido en el juicio mismo. Berlin, en el lugar del imperativo categórico, emplazaría la idea de la incompatibilidad de los valores –la imposibilidad de *cerrar* la historia o concebirla bajo la idea de finalidad-. Es decir, en la vía de la *inmanencia no trascendental* abierta, hasta cierto punto, por Vico. Nuestro autor aprendió y reconoció que Kant acertó plenamente al situar, como mediación del conflicto originario entre naturaleza y cultura del que nació la consciencia trascendental y, con él, el horizonte del tiempo histórico, esa capacidad intelectual que le hará permanecer asombrado de por vida y deudor del alemán: la caracterización kantiana del ser humano como *fin en sí mismo*. Esta era la explicación histórica en la perspectiva berliniana a la que correspondía un modelo intelectual cuya lógica subsecuente entendía a la Historia de las Ideas como la “**la esfera de la mediación**”<sup>677</sup> por excelencia, el dominio de la comprensión de las acciones humanas. Todo lo cual fue, en su propio encaje, otro modo distinto de denominar al kantiano transporte de la reflexión, es decir, al causalismo de la reflexión y la comprensión.

#### 4.1. LA HISTORIA DE LAS IDEAS.

Podemos expresar de un modo más sencillo la concepción, anteriormente expuesta, de la Historia de las Ideas como *inevitable configuración del juicio orientada a la producción de ordenamiento conforme a la propia fundamentación del conocimiento histórico-intelectivo*. Simplemente, la Historia de las Ideas consiste en sacar a la luz los modelos conforme a los cuales los seres humanos piensan y actúan. Los modelos, es decir, los conceptos y categorías *con los que* –y no *acerca de los que*– piensan acerca de las ideas con las que piensan y actúan. Y esto, recordemos una vez más, fue posible porque, antes, Berlin, asentó la validez epistemológica para esta su *imaginative insight*, su *sense of reality*, sus *rational beliefs*. El nexo interpretativo que la Historia de las Ideas puede proporcionar sólo rige en tanto nos proporciona inteligibilidad del comportamiento humano, es decir, hechos y significado al unísono. Es lo único que le es posible hacer, lo único que *históricamente y racionalmente* fundamenta para la Historia de las Ideas: explicaciones intelectivamente válidas de su propia finitud temporal, de lo que cambia bajo el trasfondo de los modelos con que nos pensamos que, a su vez, también pueden cambiar. Berlin, en contraposición a la idea de progreso como ley racional de la historia, denominó a esta comprensión aplicada a esos modelos “**cambio inteligible**”,<sup>678</sup> para

---

<sup>677</sup> Berlin, I. “Introduction”. En Raef, M. *Russian Intellectual History: an anthology*. Ed. Harcourt, Brace & World. Inc. New York, 1966. p. 4: “**Intermediate realm**”. Traducción nuestra.

<sup>678</sup> Berlin, I. “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”. En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 166. Que corresponde a

señalar que las razones por las cuales se producen cambios en la sociedad y por las cuales un individuo consiente en obedecer, tienen que ser ineludiblemente clarificadas y expuestas, no fiadas al futuro a costa del sacrificio del presente. Dar y aceptar tales explicaciones era la definición misma de las *rational beliefs*:

"Qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente la de que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra *experiencia*, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida, o sentido de la realidad".<sup>679</sup>

En la *experiencia*, dice Berlin, en singular, no en plural, es decir, atendiendo a la estructura general de la experiencia de todo ser humano. La estructura general de la experiencia constituye el fundamento del conocimiento y, recordemos, no está primariamente abierta a razonamiento inductivo o deductivo pues estos dos métodos descansan en él. Como tal, esta experiencia funciona como posibilidad finita pero indeterminada, produciendo esta clase de inteligibilidad propia de las ideas, que es acorde a cómo generalizamos juicios. Berlin comienza a imaginar esta comprensión del pasado también contra todo intento que pretendiera **"la recreación literal de cualquier cultura pasada"**,<sup>680</sup> allí donde se volviera a repetir el argumento, falaz en la subordinada, de que la **"única justificación lógica para creer en hechos particulares tiene que envolver a proposiciones generales y que, a fin de cuentas, se sigue que tiene que descansar en alguna forma de inducción"**.<sup>681</sup> Ya sea que esta sea producida como monismo o como relativismo. Defiende el modo de operar de un individuo libre que se hace cargo de su propia racionalidad, de la propia auto-justificación de sus creencias racionales, donde los juicios de valor adquieren –como adquirieron ya en 1937– un papel básico. Todavía, en los años sesenta, continuaba insistiendo en que eran insustituibles frente a

---

Berlin, I. "The Divorce between Science and Humanities". En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 101: **"There is no progress from the imperfect towards perfection, for the very notion of perfection entails an absolute criterion of value; there is only intelligible change"**.

<sup>679</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 215. Que corresponde a Berlin, I. "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 127-128: **"What is meant by saying that it is rational to accept them, the answer must surely be that what in ordinary life we call adequate explanations often rest not on specific pieces of scientific reasoning, but in our experience in general, on our capacity for understanding the habits of thought and action that are embodied in human attitudes and behaviour, on what is called knowledge of life, sense of reality"**.

<sup>680</sup> Berlin, I. "El sentido de la realidad". En, Berlin, I. *El sentido de la realidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. p. 44. Que corresponde a Berlin, I. "The Sense of Reality". En Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. p. 14: **"Nevertheless, it is clear that however skillful, minute, fanatically thorough such a reconstruction were, it would fail in its principal objective- the literal recreation of some past culture"**.

<sup>681</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 194. Que corresponde a Berlin, I. "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 113: **"It may be objected at his point that the only logical justification for belief in particular facts must involve general proposition, and therefore always in the end rests on some form of induction"**.

cuestiones para las cuales los seres humanos elaboran respuestas cuyas características no responden al estándar de lo que normalmente entendemos por respuesta como solución a un problema. Berlin, como filósofo, centró toda su atención, primero, en comenzar a comprender su validez epistemológica –fue su vida en Oxford en la década de los años treinta-. De ahí, ya como Historiador de la Ideas en la posguerra, alcanzó el primer estadio de su propia teoría cognoscitiva con la idea de la falacia jónica o monista. Después, enfocó su indagación sobre el modelo general predominante en nuestra propia época, la del siglo XVIII, XIX y XX. En todo este periplo, se preguntó por su propio modelo, al que no podía dejar de someter a las mismas condiciones de análisis. Y conectó causalmente esta secuencia bajo la pregunta que consideraba más importante puesto que era la recreación literal de la presencia de todo lo anterior para la política: ¿por qué debo obedecer? Esta pregunta era ya posible si, y sólo si, regía el causalismo de la comprensión. Era una pregunta por la idea de lo normativo que se desprende de una época. La pregunta por la evaluación y operatividad de los modelos que dan validez y plausibilidad a una visión del mundo, desde la propia auto-conciencia del modelo político bajo el que un ser humano vive, y si responde o no a una situación humana reconocible bajo la que cupiera consentimiento a terceros para la inteligibilidad de lo común. Berlin no estaba preguntando cuestiones de sociología, psicología, derecho, lógica o economía, todas ellas razones segundas de la cuestión principal. Pregunta:

“Por lo que es *normativo* en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. Estas son las palabras en nombre de las cuales se emiten órdenes, se obliga a los hombres, se libran guerras, se crean sociedades nuevas y se destruyen las viejas, expresiones que desempeñan un papel tan grande en nuestras vidas como cualesquiera otras, hoy día. Lo que hace que tales preguntas sean filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos”.<sup>682</sup>

Berlin describe lo *normativo* como el contenido de la Filosofía o Teoría Política, que está formado por todas las diferencias que se constituyen **“como razón válida”**<sup>683</sup> para la comprensión de un modelo. Si un individuo libre puede preguntar por lo normativo en una sociedad dada, es señal inequívoca para saber que estamos en una sociedad libre. Pero también, señal de que el desacuerdo, de existir, será más profundo de lo que podamos sospechar, porque nace de las categorías con las que pensamos acerca de las ideas con las que pensamos. Nace de su raíz moral, cuyo origen eran los fines con los que vivimos, los cuales, a su vez, eran las guías con las que los seres humanos intentan responder a la pregunta sobre cómo vivir. Y su Pluralismo, si algo perseguía como garantía de equilibrio y supervivencia –siempre un poco torcida- era precisamente esto. Este es el modo en que nuestro autor situó operativamente la colisión de los valores, del

---

<sup>682</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. p. 245. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 148-149: **“We are asking for the explanation of what is normative in such notions as authority, sovereign, liberty, and the justification of their validity in Political arguments. These are words in the name of which orders are issued, men are coerced, wars are fought, new societies created and old ones destroyed –expressions which play as great a part as any in our lives today. What makes such questions prima facie philosophical is the fact that no wide agreements exists on the meaning of some of the concepts involved”**.

<sup>683</sup> Ibídem. p. 245. [pp. 148-149: **“What constitute valid reason for actions”**].

conflicto como objeto de estudio de la Historia de las Ideas. Y lo que es más importante aún, el formato con el que podía plantearse establecer una continuidad con el pasado y con nuestra época bajo una teoría pluralista.

Durante los años cincuenta, con la Historia de las Ideas, Berlin intensificará la triangulación permanente entre la Filosofía, la Historia de las Ideas y su propia Filosofía Política que, con discontinuidad *hacia afuera* manifiesta y frecuentes malentendidos, enunciará como Pluralismo. Como Historiador de las Ideas, tenía la posibilidad de circular por todo el espectro histórico, por todo aquello que contribuyera a la coherencia y sentido de su propia interpretación histórica, como modo de experimentar valorativamente el hecho singular, individual, único, y la cobertura realizativa que la coherencia general de la intelección que esta misma posibilidad, le ofrecía. Como necesidad implícita al propio pensar –**“pensar es generalizar, generalizar es comparar”**–,<sup>684</sup> que no era otra cosa que, llegado un punto, comprender era ya una actividad **“necesariamente metafórica”**.<sup>685</sup> Esto último, el saber que, *llegado un punto*, todo conocimiento se convierta en una narración, era una de las enseñanzas supremas de Vico, que vino a situar esta narración no sólo al final, sino al *inicio* de la Historia, para *toda* la Historia, naciendo también de aquí –desde 1938– la explicación de por qué a Berlin le atraía tan poco la *novedad* posmoderna del final de los grandes relatos, allá por los años setenta. Siendo, en todo caso que, con todo, para él –como empirista británico–, antes de la llegada nada misteriosa a este punto necesariamente metafórico de la intelección humana y durante el mismo, obtuvimos un conocimiento resultante donde operamos con razones que se podían describir y comprender y que no se invalidaban por ser metafóricas, sino que era su desarrollo lógico. Que, además, culminaba en el requerimiento de examinar nuestras creencias morales y, como consecuencia de ello, atender con sentido crítico los valores de otro ser humano pues, de otro modo, nuestra propia interpretación –la nuestra, nosotros mismos– no podrá estar razonablemente completa y no podrá estar lo más cerca posible de la objetividad que se obtiene en el pluralismo:

“Y si entendemos cómo los conflictos que existen entre fines que son igualmente últimos y sagrados, pero irreconciliables en el corazón de un solo ser humano, o entre hombre o grupos que son diferentes, pueden conducir a choques trágicos e inevitables, no deformaremos los hechos morales al ordenarlos en términos de un solo criterio absoluto, reconociendo que (a tenor de los moralistas del siglo XVII) no todas las cosas buenas son necesariamente incompatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales, sin preguntar cuáles están bien o están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero”.<sup>686</sup>

---

<sup>684</sup> Ibídem. p. 259. [p. 158: **“To think is to generalise, to generalise is to compare”**].

<sup>685</sup> Ibídem. p. 259. [p. 158: **“All language and thought is, in this sense, necessarily metaphorical”**].

<sup>686</sup> Berlin, I. “La inevitabilidad histórica”. En Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 171. Que corresponde a Berlin, I. “Historical Inevitability”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 151: **“And if we understand how conflicts between ends equally ultimate and sacred, but irreconcilable within the breast of even single human being, or between different men and groups, can lead to tragic unavoidable collisions, we shall not distort the moral facts by artificially ordering them in terms of some one absolute criterion; recognizing that (pace the moralist of the eighteenth century) not all good things are necessarily compatible with one another; and shall seek to**

Una buena parte de la reiterativa insistencia de Berlin sobre la validez interpretativa del *sense of reality* a comienzos de los años sesenta, y el hecho mismo de que sintiera la necesidad de hacerlo durante décadas, obedecía, en parte, al desprestigio al que se había visto abocado la Teoría Política y la Historia de las Ideas tras la guerra, como más adelante abordaremos. Él insistió sin descanso que estábamos plenamente ante un espacio natural del ser humano, ante una dimensión de la vida individual plena de derecho, indispensable, en la sociedad o en la vida colectiva. Y hasta tal punto barruntó los peligros que corría, que su respeto lo equiparó directamente con que se pudiera afirmar que una sociedad era decente. Como *sense of reality*, la Historia de las Ideas tenía que vivir en la memoria de la experiencia humana, pues era un *-un*, no *el-* espacio genuino de desenvolvimiento, que podría cambiar, desmoronarse, transformarse, sucumbir, pues se trataba de algo finito, no asimilable con las categorías de **“simple contigüidad y sucesión (las correlaciones en que todas las ciencias pueden reducirse en última instancia)”**,<sup>687</sup> pero no desaparecer por completo so pena de cambio en la concepción epocal de lo que un ser humano es. Muchos de estos temores en relación a la contemplación de la Historia de las Ideas como ciencia, los tenemos reflejados, en 1960, en el ensayo titulado “El concepto de historia científica”, donde expresaba su desacuerdo con una explicación histórica excesivamente influenciada por el modelo justificativo-demostrativo de las ciencias naturales. Es decir, lo que cabía entender como evidencia probatoria en la Historia, se acercaba demasiado a la de las ciencias, cuando Berlin llevaba toda su vida defendiendo este otro tipo de conocimiento, pues le resultaba que en la comparación del modelo cognoscitivo de la Historia, evidencia, prueba, validación, verdad, estaban demasiado influenciados por el significado de estos términos en el modelo científico. Para Berlin, la explicación histórica necesitaba todo aquello que pudiera ser aportado como fuente, dato o hecho, esto era evidente de suyo para una disciplina de base empírica. Pero el que su objetivo fuera dar **“cuenta creíble de la experiencia humana pasada”**<sup>688</sup> no significaba que fuera posible reducirlo a un modelo gobernado por un conjunto definido de leyes propias bajo el patrón del modelo científico. Este mensaje, en la posguerra, iba dirigido a la creciente penetración de métodos estadísticos, sociológicos, behavioristas, funcionalistas, a la búsqueda de patrones o leyes sociales bajo capa de largas generalizaciones soportadas por cuantificaciones cuyo efecto pudiera arrinconar la profunda **“penetración histórica, el poder sintetizador de la imaginación”**<sup>689</sup> que era el requisito ineludible e indispensable para los historiadores y, más aún, para los historiadores de las ideas.

Como cualquier situación humana, esta concepción de la Historia de las Ideas podía moverse por el espacio de la experiencia y las ideas sin sujetarse a la linealidad del

---

**comprehend the changing ideas of cultures, peoples, classes and individual human beings, without asking which are right, which wrong, at any rate not in Terms of some simple home-made dogma”.**

<sup>687</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 229. Que corresponde con Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980, p. 137: **“It lies in the difference between the category of mere togetherness or succession (the correlation to which all sciences can in the end be reduced”.**

<sup>688</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 276. Carta al editor de *Times Literary Supplement*, 15 de abril 1966: **“Credible account of past human experience”**. Traducción nuestra.

<sup>689</sup> Ibídem. pp. 276-277. Carta al editor del *Times Literary Supplement*, 15 de abril 1966: **“Historical insight, the synthesizing power of the imagination”**. Traducción nuestra.

tiempo –el ensayo sobre Maquiavelo fue un ejemplo señero-, pues cada modelo de comprensión de la realidad representaba una escala que habría de poder tener, en sí, el mecanismo del cambio inteligible de **“una realidad cambiante –la historia de los hombres- a través de sus formas, sistemáticamente cambiantes, de expresión”**.<sup>690</sup> Lo que el napolitano Vico expuso como una *Scienza Nuova*, el estudio del cambio inteligible en su *unidad genética*: **“una historia de las ideas humanas de la que parece proceder la metafísica de la mente humana”**.<sup>691</sup> Sólo así Berlin puede dirigirse hacia la totalidad de la experiencia humana y no convertirla en una realidad cerrada. Que tiene que permanecer siempre inconclusa debido, no a metafísica alguna o *vacío* en origen o destino, sino, precisamente, a la singularidad del hecho histórico y su incierto efecto negativo o positivo, humano o inhumano, favorable o desfavorable, comprendido por un individuo ante el que Berlin, a tenor de lo expuesto y de lo que había experimentado en el tiempo transcurrido del siglo XX, perseguirá a *toda costa* preservar su capacidad básica. Y todo ello fiado a la capacidad de una disciplina poco extendida y que, todavía, en 1966, continuaba explicando y defendiendo, ayudándose ahora de la expresión **“imaginación reconstructiva”**,<sup>692</sup> como nueva variante para volver a insistir en su núcleo central, utilizada ahora en su ensayo sobre Vico.

Esta era la tarea de la configuración del juicio como reconstrucción imaginativa propia de la Historia de las Ideas: la necesidad de establecer una visión reconocible de la vida. Bajo la idea del cambio que se puede comprender: **“les interesaba el carácter se de esas experiencias y sus raíces en la condición humana”**.<sup>693</sup> Pues lo contrario sería crear formas irreconocibles de las expresiones humanas descriptivas. Berlin no cesa de explicar qué sucede cuando la filosofía se *convierte* en ciencia y donde están los límites para conocer este cambio y como, igualmente, hay preguntas que no podrán cruzar este umbral nunca, so pena de dejar de ser como somos, o como señal de que muchos de nuestros conceptos habrán cambiado hasta hacer irreconocible la idea de ser humano que hemos tenido durante siglos. Si todo esto era así, la Historia de las Ideas, con su entidad disciplinar, metodológica y objetividad que le eran propias, podía descansar sobre estas premisas:

- **“Posee una idea consciente de ser humano, de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano o inhumano o no humano. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto*, poner en juego todas estas nociones, de modo que decir de alguien que es hombre, pero que la elección o la noción de verdad nada significan para él, sería excéntrico; chocaría con lo que entendemos como *hombre*, no como cosa de definición verbal (que puede modificarse a voluntad) sino como algo intrínseco a la**

---

<sup>690</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 26. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xix: **“A changing reality –men’s history- through its systematically changing modes of expression”**.

<sup>691</sup> Vico, G. *Ciencia Nueva*. Ed. Tecnos. Madrid, 1995. p. 167.

<sup>692</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 25. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xix: **“Reconstructive imagination”**.

<sup>693</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 23. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 3: **“They were concerned with the nature of these experiences and their roots in the human condition”**. Traducción nuestra.



manera en que pensamos y (como cuestión de hecho *bruto*) evidentemente, no podemos menos de pensar".<sup>694</sup>

- La existencia demostrable en nuestra experiencia de elementos centrales mucho menos variables que la gran variedad de sus características empíricas y que, **"por tal razón, merecen que se les llamen categorías"**.<sup>695</sup>
- La inexistencia de ciencias empíricas de estas regularidades, **"no porque no sean regularidades sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con el que expresamos la experiencia empírica"**.<sup>696</sup>
- La Historia de las Ideas delimita el terreno donde es posible esta inteligibilidad y el orden de los hechos históricos.
- Esto no puede ser de otro modo, pues si lo fuera, no sabríamos ya qué significa, pues alteraría de tal modo lo que entendemos por ser humano, por la vida de la sociedad en este mundo, que necesitaríamos otro modo de pensarlo que es inimaginable: **"No puede ser de otra manera si uno piensa obtener cualquier comprensión de la estructura 'interna' de algo externo al alcance inmediato de la visión propia, ya sea real o soñado. Esto sigue siendo verdad pese a cualquier opinión que uno tome de la gran controversia acerca de los métodos de las ciencias naturales en tanto contrarios a los estudios humanísticos"**.<sup>697</sup>

Fue Vico, dirá Berlin, quien echó a rodar la extraordinaria y formidable idea de que *la Historia estaba mejor fundamentada que la Ciencia*. Fue Vico quien reconstruyó la autoconciencia humana por otra vía distinta a Descartes, y antes que Kant. Porque la teoría viquiana era también, y ante todo, una lógica. Una lógica del conocimiento que sostendrá la Historia, como Berlin lo reconoció plenamente interpretando al napolitano con el lenguaje de la filosofía analítica cuando considera que éste piensa que si la *Scienza Nuova* tiene que ser una ciencia, debe estar conectada lógicamente: **"debe consistir en un sistema de proposiciones generales lógicamente conectado verdaderas acerca de hechos y**

---

<sup>694</sup> Berlin, I. "¿Existe aún la teoría política?". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. p. 270-71. Que corresponde a Berlin, I. "Does Political Theory Still Exist?". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 166: **"To think of someone as a human being is *ipso facto* to bring all these notions into play: so that to say of someone that he is a man, but the choice, or the notion of truth, mean nothing to him, would be eccentric: it would clash with what we mean by 'man' not as a matter of verbal definition (which is alterable at will), but as intrinsic to the way in which we think, and (as a matter of 'brute' fact) evidently cannot but think"**.

<sup>695</sup> Ibídem. p. 269. [p. 165: **"And for that reason deserve to be distinguished by the name of categories"**].

<sup>696</sup> Ibídem. p. 269. [p. 165: **"Not because they exhibit no regularities –on the contrary they are the very paradigm of the concept of regularity itself- but because they are presupposed in the very language in which we formulate empirical experience"**]

<sup>697</sup> Berlin, I. "Vico y su concepto de conocimiento". En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 185. Que corresponde a Berlin, I. "Vico's Concept of Knowledge". En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. pp. 117-118: **"It cannot be otherwise if one is to begin to achieve any understanding of the 'inner' structure of something outside one's immediate range of vision, whether it is real or a dream. This remains true, whatever view one takes of the great controversy about the methods of the natural sciences as against those of the human studies"**.

acontecimientos en el tiempo”.<sup>698</sup> Como Austin, como Berlin, Vico consideró la consistencia del lenguaje a la hora de evaluar formas de vida autorreflexivas acerca de su significado y de cómo lo usamos, es decir, manteniendo la *fuerza* de la expresión propia del acto ilocucionario austiniano. No olvidemos que si la relación Austin-Berlin se produce sobre todo en 1933-39, la sugerencia de Collingwood a Berlin para que leyera, y descubriera, a Vico, es de 1938.

Ambos, Vico y Berlin, se situaron ante el problema de la fundamentación del conocimiento histórico, de las condiciones de su propia posibilidad. Es el momento de entrar en la obra viquiana, buscando específicamente la consideración que esta capacidad tiene en el italiano, pues Vico reflexionó por cómo surge el orden del tiempo y de la historia. Que es una pregunta que le impuso interrogarse sobre ella, sobre el *origen*. Esta era la lógica de la cual derivó una base fundada para la Historia humana, sin ser por ello dos pasos diferentes, sino uno. Una inteligibilidad que no olvidaba la *forma* – o, si se quiere, el modo, la clase, el modelo- de la intelección. Tal como Berlin haría con su época, su Pluralismo y la disciplina de las Ideas, como continuaremos analizando. Ambos, soportando una interpretación que buscaba satisfacer la prueba más dura que cualquier modelo de este tipo debía satisfacer, *su propia validez*.

“Estas presuposiciones pueden resultar falsas o engañosas (...) pero no se las refuta por experimento o mediante observación empírica. Son destruidas o transformadas por aquellos *cambios en la concepción total de un hombre*, o un medio o cultura que constituyen la más dura prueba (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar (...) una visión reconocible de la vida, que exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituya la prueba última de la cordura”.<sup>699</sup>

Habremos de recorrer, en el capítulo quinto, el camino que Berlin compuso, es decir, examinaremos su **“canon de la selección e interpretación de los hechos históricos”**,<sup>700</sup> que él mismo realizó como intento de comprensión de su propia época como Pluralismo, habiendo sido, una buena parte de ellos, ya analizados, pero aún no situados en el hilo conductor del siglo XX. Antes, el ejemplo de esto mismo que Vico elaboró, nos servirá

---

<sup>698</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 144. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 100: **“It must consist of a logically connected system of true general propositions about facts and events in time”**. Traducimos e insertamos la expresión *true*, desaparecida en la edición en castellano citada y que afecta decisivamente al sentido berliniano del texto en relación al valor de verdad de la proposición.

<sup>699</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. pp. 187, 232. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 109, 139: **“These presuppositions may turn out to be false or misleading (...) but they are not refuted by experiment or empirical observation. They are destroyed or transformed by those changes in the total Outlook of a man or a milieu or a culture which it is the hardest (and most important) test of the history of ideas (and, in the end, of history as such) (...) unless he conveys a recognizable vision of life, and exhibits that sense of what fits into a given situation and what does not which is the ultimate test of sanity”**.

<sup>700</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 20. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xiii: **“Canon of selection and interpretation of historical facts”**.

como caso mayor de algo muy similar, de cómo, en pleno apogeo ilustrado, un oscuro y olvidado pensador, no permitía que la retórica o la elocuencia, dejaran de ser otros modos de denominar a la mismísima capacidad intelectual humana y que se perdiera este vínculo decisivo con el alto Renacimiento barridos por la influencia cartesiana.

#### 4.1.1. VICO

Como acabamos de exponer, Berlin descubre en Vico un mundo auto-sustentado históricamente en una explicación *retórica, elocuente*, esto es, ceñida completamente, a la capacidad humana intelectual o performativa –ceñida a las *Letras*-. Nuestro autor reconstruyó a Vico como quien descubre un escenario histórico para sus propias ideas. Como un contemporáneo que identifica y sustenta el tipo de conocimiento único y distinto que es el que Berlin defiende. Se comprende que a nuestro autor le impactara la **“impresionante modernidad de sus ideas centrales”**.<sup>701</sup> Desde unos estratos tan hondos arraigó el parentesco entre ambos, como un diálogo de interioridades donde la tensión entre inteligibilidad e Historia gobernaba la relación. Así se acompasaron dos pensadores distintos, *pero de la misma época* -uno del siglo XVIII, otro del siglo XX-, que descubrieron principios básicos con los que encararon, cada uno a su modo, el macizo del pensamiento occidental.

Muy poco conocido en Oxford,<sup>702</sup> Berlin comenzó a interesarse por él al final de los años treinta, siguiendo, como dijimos, una recomendación de Collingwood –**“me instó a leerlo”**-.<sup>703</sup> El que la Historia fuera una **“forma de conocimiento propio, incapaz de llegar a ser completamente organizado”**,<sup>704</sup> era una constatación que creció en Berlin especialmente durante la década de los años cuarenta. De ahí que fuera esta reconexión

---

<sup>701</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 49. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 15: **“Arresting modernity of his central doctrines”**. Traducimos *arresting* como *impresionante* en vez de *llamativa*, como aparece en la edición en castellano citada al reflejar, nuestra opción, más adecuadamente, el impacto profundo de las ideas de Vico de acuerdo a la opinión de Berlin.

<sup>702</sup> Fisch, el mismo que ofreció al jovencísimo Berlin el puesto de editor de la revista estudiantil de Oxford, establece la pista del conocimiento de Vico en el Reino Unido, indicando que fue Coleridge el primero en citar a Vico, en 1816, en su obra *Theory of life*, que no fue publicada hasta 1848, siendo una cita que proviene, a su vez, del romántico alemán Jacobi, y no directamente del pensador italiano. Sólo en 1825, un italiano exiliado –Gioacchino di Prati- le envía al poeta la sexta edición de la *Scienza Nuova*. Tras él, historiadores como Arnold comenzaron a estudiarlo en profundidad (Vid. Fisch, M. H. and Goldard Bergin, T. “Introduction” a Vico, G. *The Autobiography*. Ed. Cornell University Press. New York, 1944. pp. 83-85).

<sup>703</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 28. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 8: **“Scarcely anyone in Oxford had then heard of Vico, but there was one philosopher, Robin Collingwood, who had translated Croce’s book on Vico, and he urged me to read it”**. Traducción nuestra.

<sup>704</sup> Berlin, I. “El divorcio entre las ciencias y las humanidades”. En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 176, nota. Que corresponde a Berlin, I. “The Divorce between Science and Humanities”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 109, note: **“History as a form of self-knowledge incapable of ever becoming fully organised, and to be achieved –as to Vico warned us- only by ‘unbelievable effort’”**.

con la idea maestra de Vico la que impactara a Berlin hasta llegar a comprender que se encontraba con la fuente maestra última que corre, de hecho, por el molde central de su propio pensamiento:

“Que el único camino para lograr cualquier grado de conocimiento de uno mismo es el reconstruir sistemáticamente nuestros pasos, histórica, psicológica y, sobre todo, antropológicamente, a través de las etapas del crecimiento social que siguen formas empíricamente descubribles, o si esto es un término demasiado absoluto, orientaciones o tendencias con cuyo funcionamiento estamos familiarizados [*acquainted*] en nuestra vida mental, pero que no se mueven hacia una meta única, universal, cada mundo por sí mismo, pese a tener mucho en común con sus sucesores, con los cuales forma una línea continua de experiencias humanas, reconocibles, no ininteligibles a sus habitantes. Sólo de este modo, si Vico tiene razón, podemos esperar comprender la unidad de la historia humana”.<sup>705</sup>

Esta conexión, que en los términos del italiano era la correspondencia Filosofía/Filología -es decir, Orden-Historia/Conceptos-Hechos-, fue lo que impresionó a Berlin. Porque él también llegó a esta misma ligazón. Afirmó con rotundidad que Vico operaba con *otro tipo de conocimiento* distinto del problema de lo uno y lo múltiple, de la parte y el todo, basado en una diferente concepción del ser humano y en una visión distinta de la jerarquía y el rol de las facultades humanas. Esta era la emoción declarada de Berlin – “**descubrimiento (...) fuerza volcánica**”-,<sup>706</sup> pues, ¿qué otra cosa intentaba él mismo? Las ideas de Vico representaban, ni más ni menos, que otra reconstrucción de las fuentes de la acción individual y su autoconciencia, distinta a la cartesiana. En el caso de Vico, procedía del *homo humanitas* del trescientos y cuatrocientos renacentista y, para él, su propia obra era la continuidad de estas posibilidades que, para esta concepción del mundo, estaban todavía por nacer, de ahí que él hablara de una *ciencia nueva*. Todo esto sucedía en el momento de la irrupción del racionalismo cartesiano, que condujo la problemática física a la experiencia empírica soportada por la objetividad del formalismo matemático. Produciendo una, más decisiva aún, transformación antropológica del hombre medieval, desplazándolo de la centralidad de su propio microcosmos humano. Con Descartes, *el mundo real* dio un paso de gigante para configurarse como el mundo exterior al individuo, y lo único común entre ambos era la capacidad del individuo para descubrirlo y la existencia de una conciencia que comprende la posibilidad de que leyes naturales y razón matemática poseyeran una unidad específica.

El filósofo francés, al asentar en la intuición la cobertura de fundamentación de toda evidencia como garantía proporcionada al *cogito*, permitía proyectar esta garantía a

---

<sup>705</sup> Ibídem. p. 177. [p. 110. “The only way of achieving any degree of self-understanding is by systematically retracting our steps, historically, psychologically and, above all, anthropologically, through the stages of social growth that follow empirically discoverable patterns, or, if that is too absolute term, trends or tendencies with whose workings we are acquainted in our own mental life, but moving to no single, universal goal; each a world on its own, yet having enough in common with its successors, with whom it forms a continuous line of recognizably human experience, not to be unintelligible to their inhabitants. Only this fashion, if Vico is right, can we hope to understand the unity of human history”].

<sup>706</sup> Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. pp. 5, 99: “Few intellectual pleasures are comparable to the discovery of a thinker of the first water (...) The *New Science*, a rhapsodic, sometimes volcanic, force”. Traducción nuestra.

todas las esferas, incluida aquí la de la misma *ratio ideale*, pues había hallado así un medio de acceso al mundo exterior, donde ya nada aparecía como problema irresoluble. Es decir, que la intuición representaba aquella base desde la cual, existiendo conformidad entre el contenido y la forma, permitía construir el edificio entero de la ciencia. Como es sabido, fue esta la cuestión que le supuso un obstáculo insalvable debido a que la identidad entre lo objetivo no era de suyo lo mismo que lo absoluto, y no era postulable en la medida que de la generalidad no era posible obtener universalidad, salvo al precio de una completa omisión de lo subjetivo, siendo esto último, sin embargo, lo que daba vida a aquella. Este era el meollo del disentir viquiano, cuestión que Descartes describió en las *Meditaciones* de 1641: garantizar la explicación originaria del ser así del conocimiento como sustancialidad indestructible. Lo que Vico criticaría como querer proponer la ciencia humana como regla de la divina,<sup>707</sup> y ante lo que él elaboraría su propia metafísica “**digna de la debilidad humana, que ni permite al hombre todas las verdades ni todas se las niega, sino algunas**”.<sup>708</sup>

Berlin poco menos que se estremeció cuando entendió que Vico era, también, un autor que se pensaba a sí mismo según la época que era común a ambos. Con su propia perspectiva histórica, que no eliminaba la idea de que, en el pasado de la mente humana, lo que se podía comprender como conocimiento *no externo* al ser humano era muy variado y amplio.<sup>709</sup> Como se percibe permanentemente a lo largo de *El origen de los estudios de nuestro tiempo*, que Vico publicó en 1710, donde se seguía esta genealogía del pasado y el auto-conocimiento con el que la mente humana había llegado a comienzos del siglo XVIII. De modo que lo que primero Berlin confirma con el napolitano es que la historia de la cultura y de la vida que producen las ideas viquianas, no habían sido lo suficientemente pensadas o presentaban una escasa continuidad en el cuerpo de doctrina de los historiadores de las ideas. No llegaba a explicarse como semejante riqueza había quedado tan arrinconada en el mundo anglosajón. Con sus reflexiones, Vico abrió, literalmente, según Berlin, un “**territorio desconocido**”;<sup>710</sup> situándolo ante la tierra incógnita del estudio del pasado de los seres humanos como una “**forma de auto comprensión colectiva**”.<sup>711</sup> Es decir, por un lado, la interpretación de la propia tradición humanística bajo la distinción del tipo central de conocimiento humano que ya nos es familiar y, de otro, la imposibilidad de colmar esa proposición general con casos particulares y viceversa, abandonando de raíz –por absurda– la idea de que las épocas pasadas fueron nuestra edad dorada. El resultado era que, por primera vez, Berlin estaba ante una definición de la cultura, como la capacidad de autocomprensión humana que no puede ser predecible del todo:

“El descubrimiento del impacto sobre los hombres de sus propios esfuerzos por comprender el mundo, por explicárselos a ellos mismos; cómo estos les hacían ser y obrar y sufrir, cuáles eran las reacciones de los seres humanos

<sup>707</sup> Vico, G. *La antiquísima sabiduría de los italianos*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. pp. 191-192.

<sup>708</sup> *Ibidem*. p. 191.

<sup>709</sup> Pompa, L. *Vico, a Study of the 'New Science'*. Cambridge University Press. Cambridge, 1975. pp. 9 ss.

<sup>710</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 142. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 98: “**Unknown country**”. Traducimos *territorio* por *país*, según aparece en la edición castellana citada. Entendemos que *territorio* refleja la desconocida presencia de fronteras que sí están implícitas en la idea de país.

<sup>711</sup> *Ibidem*. p. 98: “**He came upon an unknown country; the study of the human past as a form of collective self-understanding**”. Traducción nuestra.

ante los resultados y propósitos de sus propios esfuerzos. Veía todo esto como una especie de autocreación (...) la idea de que, en cierto sentido, la historia de la cultura es la historia de los esfuerzos humanos por controlar su propia vida y moverse en determinadas direcciones (...) la idea de que la cultura es, en cierto sentido, *el proceso de transformación de los seres humanos en algo que ellos mismos no pueden predecir completamente*, esta es la invención central de Vico”.<sup>712</sup>

Es esta definición de la cultura la que a Berlin le encaja de suyo natural para su propio Pluralismo. Es este *no predecible del todo* el que encaja en el tipo de objetividad válida para su propio Pluralismo. Vico le ofrecía un ejemplo genuino y sin reservas que posibilitaba una causalidad para las acciones del individuo libre implícita en la inteligibilidad de sus actos, pues, de acuerdo a la expresión viquiana por antonomasia, sólo podemos comprender lo que los propios seres humanos hemos hecho.

Por todo ello, Berlin dirá de Vico, que no sólo descubrió otro tipo de conocimiento – como el mismo Vico afirma-, sino que, a partir de aquí, demostró que **“el conocimiento histórico está mucho mejor fundamentado que el conocimiento científico”**.<sup>713</sup> Veamos exactamente en qué consiste este descubrimiento, ajustado a las propias ideas de Vico.

#### 4.1.1.1. LOS DOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES EN VICO: FILOSOFÍA Y FILOLOGÍA.

A principios del siglo XVII convivían filosóficamente en Nápoles las influencias empíricas baconianas, la tradición del *dolce stil nuovo* alto-renacentista italiana, la influencia católica escolástica que sostenía al gobierno napolitano de la monarquía española y la novísima actualidad del cartesianismo. De la penetración e impacto de este último, cuenta el propio Vico en su *Autobiografía*, no sin ironía:

“Aquellos mismos *literatos* excelentes que hacía dos o tres años decían que la metafísica debía estar recluida en los monasterios, se dieron ahora a cultivarla con todo afán, aunque no sobre la base de Platón o de Plotino, o siguiendo a Marsilio, que tantos grandes literatos había engendrado en el siglo XVI, sino sobre las *Meditaciones* de Renato Descartes, a las cuales siguió su libro *Del método*, en el cual el autor desaprueba los estudios lingüísticos, los de los oradores, los historiadores y los poetas, manteniendo sólo su metafísica física y matemática (...) Por lo cual, a los doctos y a los grandes ingenios, que se habían ocupado desde el principio y durante largo tiempo de la física corpuscular, experiencias y máquinas, tuvieron que parecerles abstrusas en grado sumo las *Meditaciones* de Descartes, que requerían que se retirara la mente de los sentidos y se encerrara en la meditación. Y así era

---

<sup>712</sup> Carr, R. “Entrevista a Isaiah Berlin”. En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986. p. 123. No hay versión inglesa.

<sup>713</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 171. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 125: **“Vico’s thesis that historical knowledge is better founded than scientific”**.

que el mayor elogio para un filósofo era el decir que entendía las *Meditaciones*".<sup>714</sup>

Con todo, en sus inicios, el cartesianismo le fue muy útil<sup>715</sup> a Vico para alejarse del escolasticismo aristotélico, pero su marcada influencia como el único fin de los estudios de hoy –de entonces–, al proveer, en efecto, **“la crítica [cartesiana] de aquella primera verdad, de la que, hasta cuando se duda, uno puede encontrarse seguro y con la que se estima haber dado un golpe absolutamente definitivo a toda la Academia nueva”**,<sup>716</sup> tuvo efectos sofocantes para el conocimiento sustentado por el *sentido común*.<sup>717</sup> Golpe que para Vico era reflejo, no solo de la incompreensión de los principios filosóficos de la Historia, sino una transformación radical de las capacidades del filósofo, pues el método geométrico le despojaba sin paliativos de la facultad de establecer relaciones de semejanza en cosas alejadas y diferentes.<sup>718</sup> El sentido común era el medio que orientaba al hombre hacia lo verdadero y lo útil, relacionando necesidades y modos de satisfacerlas. Ligado a la práctica individual y colectiva, que contenía la memoria, la tradición y la Historia. Es decir, en Vico, la *mathesis* de la historia estaba absolutamente conectada a la *mathesis universalis*, como *principio* que mantenía unidas todas las categorías que constituían el horizonte trascendental,<sup>719</sup> lo que en Berlin fue la *imaginative insight* como síntesis del conocimiento intelectual, también rescatado, si se nos permite la expresión, del cartesianismo-rusellianismo.

La función de este *principio que mantenía vivas y unidas a las categorías* era la que, para Vico, explicaba el pasaje de una edad de la Historia a otra. Y, antes todavía, la explicación misma del nacimiento del *ordo rerum*, del *orden de las cosas*, que era el concepto motriz de su *Historia ideal eterna* como modelo para pensar la época. De este modo, el napolitano operó con un principio único – la *mathesis universalis* como *mathesis* de la historia– sustentado en dos criterios fundamentales: por un lado, la *rerum ordini conformatio*, es decir, la filosofía –**“la reflexión sobre la suma de las leyes, reducidas por intérpretes agudos a máximas generales de lo justo, la indagación de los principios del derecho universal”**–<sup>720</sup> y, por otro, los hechos, la historia, es decir, la filología. Así lo dijo en 1720:

“Sentadas dos definiciones –una de lo verdadero, que es ‘quod rerum ordini conformatur’ [lo que se conforma al orden de las cosas], y la otra de lo cierto, que es la ‘conscientia dubitandi securo’ [conciencia a salvo de la duda]– (...)”

---

<sup>714</sup> Vico, G. *Autobiografía*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948. p. 45.

<sup>715</sup> La influencia analítica cartesiana del principio no deducible como verdad primera, el axioma último y necesariamente válido es lo que Vico reconoció perfectamente como el método geométrico (Vid. Grassi, E. “La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico hoy en día”. En, Tagliacozzo, G. Mooney, M. Verene, D. P. (eds.). *Vico y el pensamiento contemporáneo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1987. p. 159).

<sup>716</sup> Vico, G. *Del método de estudios de nuestro tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. p. 52.

<sup>717</sup> Grassi, E. “La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico hoy en día”. En, Tagliacozzo, G. Mooney, M. Verene, D. P. (eds.). *Vico y el pensamiento contemporáneo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1987. pp. 159 ss.

<sup>718</sup> Vico, G. *Del método de estudios de nuestro tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. p. 62.

<sup>719</sup> Vitiello, V. *Vico e la topología*. Ed. Cronopio. Napoli, 2000. p. 17 ss.

<sup>720</sup> Vico, G. *Autobiografía*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948. p. 18.

demuestra [Vico] que del orden, por el orden y en el orden de las cosas el hombre conoce lo verdadero de aquellas [definiciones]”.<sup>721</sup>

Este era el principio necesario para el curso de la Historia, que remitía a su búsqueda del principio universal de todos los saberes y que dio origen a su *Scienza Nuova* de 1725, y donde, evidentemente, en la cúspide de todo el sistema se hallaba Dios. En esta obra, Vico sintetiza y repite el *principio* bajo la fórmula: *la filosofía primero, la filología, después*. Esto es, el orden, lo que ordena, primero; los hechos, las cosas, la historia, después. Lo verdadero remite a la filosofía, que es quien dicta el orden, la condición de inteligibilidad de los hechos históricos. El pensador napolitano se apoyó en dos conceptos de vital importancia para llegar a este principio universal:<sup>722</sup>

1. La identidad del *verum/factum*, que atiende a la forma trascendental de lo verdadero, a su operatividad, y que tiene en el *De Antiquísima italianorum sapientia* (1710) su texto capital. La identidad del *verum/factum* es el principio formal de todo saber, pues Dios y el hombre, *haciendo*, operan. Dios propiamente *genera*, el hombre *hace*: **“lo verdadero creado es convertible con lo hecho, y lo verdadero increado con lo generado”**.<sup>723</sup> Es la diferencia entre hacer y generar: el hacer –el *factum*– es sólo la superficie del generado. El *intelligere* de Dios contiene y dispone todos los elementos y las cosas y el *cogitare* del hombre, es capaz de alcanzar sólo algunas. En Dios, la unidad-infinidad entra en lo finito, participa de lo múltiple sin disminuirse, en un modo que la mente humana no puede comprender, ni siquiera con la ayuda de Dios:

“En cambio, la mente humana es finita y formada, y no puede, por ello, entender lo infinito e informe, si bien puede pensarlo; lo que en lengua vernácula [en italiano] diríamos: puede andar recogiendo pero no recogerlas todas (...) ni permite al hombre todas las verdades ni todas se las niega, solo algunas”.<sup>724</sup>

Vico, al emplazar la inferioridad del conocimiento humano con respecto al divino, le imponía a aquel su condición de incompleto. Es aquí donde señalaba el error de Descartes, pues investigando Vico lo que la naturaleza había negado al hombre –las causas de lo verdadero–, descubrió dos ciencias utilísimas –aritmética y geometría–. Ciencias que nacen de un defecto de la mente humana –la limitación de no contener lo que quiere a toda costa conocer– y que eran, sin embargo, las más ciertas de las ciencias pues indicaban la limitación original, operando, sin embargo, de modo similar a como lo hacía la mente Divina: **“pues en ellas lo verdadero y lo hecho son convertibles. Y de lo que hasta aquí hemos disertado podemos colegir con todo fundamento que el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho”**.<sup>725</sup> De modo que es la imposibilidad de alcanzar el conocimiento completo e infinito de Dios, el que, precisamente, posibilita al ser humano para comprender, y tomar por verdadero, lo que ha hecho, pues actuando así, actúa como lo hacía la Divinidad.

---

<sup>721</sup> Vico, G. “Sinopsis de ‘El derecho universal’”. En Vico, G. *Obras. El derecho Universal*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2009. p. 735.

<sup>722</sup> La clasificación pertenece al Profesor Vitiello (Vid. Vitiello, V. *La Favola di Cadmo: La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1988. p. 85.).

<sup>723</sup> Vico, G. *La antiquísima sabiduría de los italianos*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. p. 134.

<sup>724</sup> *Ibídem*. pp. 160, 191.

<sup>725</sup> *Ibídem*. p. 139.



Berlin reconoce expresamente la inspiración platónica en Vico.<sup>726</sup> La distinción *verum/factum* era la constatación de que el haber hecho la historia los hombres no podía ser sino el reconocimiento del operar de la providencia en lo humano -el principio que unía todo el saber divino y humano-. Sabe que en Vico no obedecen a una problemática epistemológica -la relación entre conocimiento humano y orden divino-, sino que alude a una cuestión ontológica, concerniente a la estructura de la verdad y que es el orden -divino- el que da forma y opera siempre. Ahora bien, esto no le impidió enfatizar el profundo *conceptualismo letrado* que subyacía al principio rector de la doctrina viquiana, pues se trataba de **“nuestra aprehensión directa de *basic data* de los que [tenemos] experiencia directa”**,<sup>727</sup> y la dirección hacia el mundo de los hombres que toma a la hora de identificar el tipo de conocimiento singular que expuso.

Por esto dijo que Vico descubrió una clase de conocimiento que era básico a todos los estudios humanos. Aunque lo *básico* en Vico no fuera el *verum/factum* sino el *ordo rerum*-. El orden de las cosas, que Berlin leerá *el orden de las Ideas*, y que no analizará, obviamente, en términos de la incomprensibilidad de la mente infinita de Dios,<sup>728</sup> sino como el orden del modo de la intelección y el absurdo inimaginable en el que incurriríamos si no fuera así:

“Descubrió un sentido de conocimiento que es *básico a todos* los estudios humanos: el sentido por el cual sé qué es ser pobre, luchar por una causa, pertenecer a una nación (...) ¿cómo conoce uno estas cosas? En primer lugar, sin duda, por experiencia personal; en segundo lugar porque la experiencia de otros está lo suficientemente entretejida dentro de la propia como para ser sentida casi directamente; y en tercer lugar por el trabajo (algunas veces como esfuerzo consciente) de la imaginación (...) [este conocimiento] es de una especie propia. Es un conocimiento fundado en la memoria o la imaginación. No es analizable excepto en términos de sí mismo, ni puede ser identificado salvo mediante ejemplos”.<sup>729</sup>

<sup>726</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. pp. 114-115. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. pp. 73-74

<sup>727</sup> Ibídem. p. 145. [p. 101: **“Our grasp of the basic data of direct experience”**]. Utilizamos nuestra propia traducción de una proposición tan crítica en la epistemología berliniana y viquiana, afectando la expresión *direct* a los datos básicos y a la experiencia, al mismo tiempo. La traducción de la edición castellana es correcta, pero dejar perder el énfasis indispensable anterior.

<sup>728</sup> La conexión divina en Vico es de vital importancia para su doctrina, porque, de este modo, es imposible que aparezca ya caracterizado bajo los mismos riesgos de banalización que acechan al *verum/factum*, esto es, como mero agregado de diferentes fragmentos, como simple diversidad, o como mero relativismo cultural.

<sup>729</sup> Berlin, I. “Vico y su concepto de conocimiento”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 184. Que corresponde a Berlin, I. “Vico’s Concept of Knowledge”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. pp. 116-117: **“He uncovered a sense of knowing which is basic to all human studies: the sense in which I know what it is to be for, to fight for a cause, to belong to a Nation (...) How does one know these things? In the first place, no doubt, by personal experience; in the second place because the experience of others is sufficiently woven into one’s to be seized quasi-directly, as part of constant intimate communication; and in the third place by the working (sometimes by a conscious effect) of the imagination (...) It is a species of its own. It is knowing founded on memory or imagination. It is not analyzable except in Terms of itself, nor can it be identified save by examples”**.

Este aprovechamiento berliniano del *ordo rerum* viquiano se identifica en que analiza este sustrato *básico* como la idea de finitud y no finalismo intrínseca a la infinitud de las ideas, que no necesitan contraponerse a la infinitud de otra cosa –del Uno, de Dios, de lo Uno y lo Múltiple, del Monismo–, sino medirse a su propia comprensión. La capacidad para concebir *cómo debió haber sido* era la recuperación del pasado como un mundo factible en el presente. La operación berliniana es diáfana en el siguiente párrafo, donde comparece transparente la experiencia directa de los *sense-data* junto a la posibilidad de alcanzar el tipo de proposiciones generales que defiende:

“De acuerdo con Vico, comenzamos con *certum*, -familiaridad con y creencias acerca de estados de hecho particulares- una precondition de todo pensamiento y acción; y somos capaces de llegar al *verum* –conocimiento de verdades universales”.<sup>730</sup>

Esta era la distinción viquiana fértil a Berlin. Al clasificar en cuatro los conocimientos que Vico distinguió, pudo caracterizar el espacio del suyo. Primero: *Scienza*, conocimiento que sostiene el *verum*, la verdad *a priori*, que sólo Dios conoce, como todo lo que él mismo ha creado y es inalcanzable para el ser humano. Segundo: *Coscienza*, el conocimiento externo de los hechos que son comunes a todos los hombres. En tercer lugar: el tipo de conocimiento que Vico admira en Platón, verdades y modelos eternos. Y, en cuarto lugar, *auto-conciencia*, el descubrimiento viquiano que nuestro autor caracteriza así:

“El conocimiento histórico o ‘interno’ para el que Vico no ofrece un nombre especial, la conciencia ‘intencional’ que los seres humanos tienen como actores, no como meros observadores desde el exterior, de sus propias actividades, de sus propios esfuerzos, propósitos, metas, puntos de vista, valores, disposiciones, presentes y pasados, familiares o sumamente remotas, y de las costumbres que personifican, y que, a su vez, los determinan. Esto es, ciertamente, lo que se llama conocimiento *per caussas*, [por causas] –obtenido atendiendo a las *modificazioni* [modificaciones] de nuestra mente, y conduce al conocimiento de lo que *conciérne* a los hombres o a las sociedades o a las culturas, esto es, no meramente lo que les ocurrió, o como reaccionaron o se comportaron como agentes causales o ‘pacientes’, sino a aquellas relaciones internas e interconexiones entre pensamiento y acción, observación, teoría, motivación, usos, que es precisamente lo que la observación del mundo externo, de meras compresencia y sucesiones, no puede darnos”.<sup>731</sup>

---

<sup>730</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 144. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 99: “According to Vico we begin with *certum*-acquaintance with and beliefs about particulars matters of facts- a precondition of all thought and action; and are capable of attaining to *verum* -knowledge of universal truths”. Traducimos la oración entre guiones diferente de la contenida en la edición citada en castellano al perderse en esta el contenido epistemológico de los conceptos contenidos en la misma.

<sup>731</sup> Ibídem. 151. [p. 106: “The ‘inner’ or historical knowledge to which Vico gives no special name, the ‘intentional’ awareness which human beings have as actors, not mere observers from outside, of their own activities, of their own efforts, purposes, direction, outlook, values, attitudes, both present and past, familiar and exceedingly remote, and of the institutions which embody and, in their turn, determine them. This is certainly, what he calls knowledge *per caussas* –obtained by attending to the *modificazioni* of our *mente*,

La cuestión de cómo habrían de entenderse metodológicamente estas *modificaciones* está abierta, pero Berlin entiende que por *modificaciones* Vico expresaba:

“Lo que nosotros llamaríamos estadios de desarrollo o recorrido o dirección, del pensamiento humano, la imaginación, la voluntad, el sentimiento; estadios en los que cualquier hombre dotado con suficiente *fantasia* (así como conocimiento adquirido por métodos racionales) puede ‘penetrar’”.<sup>732</sup>

Tal y como Vico las describe, y bajo los criterios berlinianos, no eran del todo suficientes para comprender el modo en el que estas *modificaciones* actuaban. Berlin se inclina por creer que son el modo en que unos seres humanos “**comprenden a otros**”<sup>733</sup> al comprenderles. Simplemente Vico sostiene que lo que unos seres humanos han hecho, otros pueden comprenderlo, que permanece fiel a su principio donde una mente humana puede, en principio, *enter into* –entrar dentro- de la de otro. Nuestro autor sabe que aquí reside uno de los puntos capitales de la consideración de *ciencia* a la cual Vico se reclama, pero no cree que pueda hablarse de ciencia en tanto en cuanto el napolitano permaneciera en la caracterización interior de la propia mente humana, aunque sí fuera el camino seguido por el idealismo de los discípulos italianos de Hegel.<sup>734</sup>

---

and leads to knowledge of what means and societies or cultures are *at*, that is, not merely of what happens to them, or of how they react or behave as causal agents or ‘patients’, but of those internal relationships and interconnections between thought and action, observation, theory, motivation, practice, which is precisely what observation of the external world, of mere compresences and successions, fail to give us”].

<sup>732</sup> Ibídem. p. 62. [p. 27: “what we should mean by the stages of the growth, or of the range of direction, of human thought, imagination, will, feeling, into which any man equipped with sufficient *fantasia* (as well as knowledge acquired by rational methods) can ‘enter’”].

<sup>733</sup> Ibídem. p. 62. [p. 27: “The way in which men understand other men”].

<sup>734</sup> Sobre este asunto de las *modificaciones* de la mente, se produjo un cierto debate en los años setenta entre Berlin y Leon Pompa, al fondo del cual se advertía el desacuerdo latente entre entenderlas como regularidades *sociológicas* acerca de algo, o generalidades *epistemológicas* acerca de eso mismo. Pompa sostenía que era complicado saber qué eran estas *modificaciones* viquianas entendidas como principios, y que, por ejemplo, Croce entendió que introducían el principio de necesidad en la historia. Una segunda opción sería que Vico se refiere a una especie de conocimiento que podemos ganar nosotros mismos como una suerte de introspección, presupuesta en su propia interpretación de la historia. Y una tercera, que es la que Berlin sostenía, en la que Vico habría identificado un conocimiento que es básico a todas las humanidades, que es la idea que Berlin desarrolla en su artículo “El concepto de conocimiento en Vico”. Pompa entiende que esta idea, la de que tenemos un especial pero inanalizable conjunto de características que sólo se concentran en la acción humana consciente, derivaba largamente de nuestra propia experiencia como agentes activos en nuestro propio mundo, utilizado como Berlin lo había entendido, esto es, como *imaginative insight*. Un punto fuerte a favor de esto es que el propio Vico dice que se puede interpretar su hipótesis empírica como la verdad meditada en la idea; lo que querría decir –platonismo aparte- que reconocemos en ciertas hipótesis un mundo posible de conducta humana independientemente de cualquier evidencia empírica de su verdad factual. Pero aquí, las dificultades serían: 1. la combinación de ciencia con consciencia requiere una aproximación a las causas de las cosas y, como el mismo Vico dice en su crítica al cartesianismo, la mera aprehensión del estatus psicológico no da oportunidad de conocimiento de ese estatus, debido a que no revela sus causas. 2. La interpretación de la expresión *nuestra mente humana* si es que es tomada para referirse a la propia mente o a otra mente. El conocimiento de las modificaciones de la mente se consigue por experiencia de los propios estatus o por percepción directa de los otros, pero esto es situar las cosas en un nivel completamente individual, y la clase de conocimiento que uno podría adquirir no parece que sea una base posible para la perspectiva histórica que Vico ofrece. Con lo que, al final, defiende Pompa, el peso de la explicación reside en las condiciones histórico-sociales en la que se encuentran los seres humanos, que determina una parte importante del contenido, carácter, pensamientos, actitudes y deseos. Los factores individuales raramente están citados por Vico por la razón de que él creía que los sistemas institucionales no pueden durar sin un

Su conexión básica con Vico, residirá en que piensa en él como creador de otra clase de conocimiento. Que en su origen es distinto al científico, por cuantas características compartan a la hora de sujetar empíricamente su verdad. Pero fuera cual fuera la base u origen de las creencias viquianas, lo que le importaba era enfatizar que su perspectiva del conocimiento histórico no requería, de hecho, la asunción de **“tales trascendentalismos”**.<sup>735</sup> Esta es la esencia del conocimiento *per caussas* para Berlin, y cuya comprensión procura **“aprehender motivos, intenciones, comprender, aunque sea de modo imperfecto, por qué los hombres actúan y viven como lo hacen (...) como el creador cuando comprende a sus propias criaturas”**.<sup>736</sup> Es el conocimiento que subsume implícitamente la idea de acción, como *cambio inteligible*, como el *cambio en la mente de un ser humano*. Y la capacidad de inquirirlo es a lo que Vico llamó *fantasia*: **“capacidad exclusiva en el ser humano para la penetración imaginativa y la reconstrucción”**.<sup>737</sup> Este era el perturbador descubrimiento de Vico. El hecho de que, para reconocer el *sense of reality*, lo que hace de algo que podamos decir que es humano, necesitamos imaginar históricamente. Comprender lo que los seres humanos ha sufrido, vivido, hecho, pues sólo de este modo se pueden descubrir las **“relaciones entre varios aspectos de la**

---

apoyo público, común. Con lo que la apelación a las *modificaciones de la mente* es entendida por Pompea en orden a establecer la plausibilidad histórico-social de la aproximación que esta *Scienza Nuova* hace posible, noción que, en todo caso, estaba ausente de sus teorías rivales (Vid. Pompea, L. Vico, *a Study of the 'New Science'*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1975. pp. 158-161). Berlin responderá que, efectivamente, Vico está pensando acerca de sociedades, y escasamente sobre individuos. Pero lo que a él le interesa comprender es cómo individuos de una época pueden *entrar* en el pasado. Porque las leyes por las que Vico determina las sucesivas etapas de los *corsi* y *ricorsi* son pocas y excesivamente generales como para poder reconstruir fenómenos sociales y culturales específicos como Pompea sugería ¿Si el método –se preguntaba Berlin– no está conectado con la capacidad de intercomunicación según la cual los hombres están capacitados para comprender o malinterpretar a otros, dentro de la misma cultura, o históricamente, a lo largo de periodos de tiempo y variedad de culturas, entonces qué puede Vico querer decir? La *fantasia* viquiana puede, en efecto, ser falible, o no ser, en cualquier caso, *condición suficiente* para alcanzar la verdad histórica, que necesitará verificación según los métodos ordinarios de la investigación; pero ¿puede no ser condición necesaria desde el momento que sin ella no seríamos capaces de saber qué estamos buscando –un mundo posible, el retrato de una sociedad o una cultura– y no una mera colección de datos o enunciados? Sin duda no podemos comprendernos a nosotros mismos salvo si comprendemos a otros, o no podemos comprender nuestro estado actual salvo si somos conscientes de cómo y cuándo hemos llegado a este, pero igualmente no podemos comprender a otros salvo en los términos de su relación con nosotros mismos y nuestro mundo, ni el pasado humano a menos que lo tracemos desde atrás hasta nuestro tiempo presente. Si esto es así, Berlin entendía que Pompea no es que no contestara a la cuestión que a él realmente le interesa, sino que en su texto no le ve especialmente interesado por ella (Vid. Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. pp. 67 nota, 69 nota. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. pp. 32 nota, 33 nota). Entendemos que a Berlin le parecía que considerar a la *Scienza Nuova* como una especie de teoría histórico-social es obviar demasiado la pregunta científica, el debate Vico-Descartes, que era estrictamente epistemológico. Y con respecto a si pensar la historia es pensar acerca de nosotros mismos, nada más lejos de esta falacia anacronista, pues para Berlin el sentido de lo que un individuo pueda tener acerca de lo que es pensable o no en una sociedad determinada, no necesita descansar sobre lo que encaja en su propio mundo. La categoría general o noción requerida que cumple con los requisitos berlinianos es la de coherencia interna-externa.

<sup>735</sup> Ibídem. pp. 63-66. [pp. 28-31].

<sup>736</sup> Ibídem. p. 65. [p. 30: “To grasp motives, intentions, to understand, however imperfectly, why men act and live as they do (...) is that of a creator when he understands his own creatures”].

<sup>737</sup> Ibídem. p. 153. [p. 108: “Man’s unique capacity for imaginative insight and reconstruction”].

experiencia y la actividad humana”,<sup>738</sup> lo cual no puede ocurrir sin **“el reconocimiento de una sucesión de fases de la cultura de una sociedad o nación dadas”**.<sup>739</sup> Pues esto, lo que implica es:

“Que dicha sucesión es inteligible, y no meramente causal, por tanto, la relación de cualquiera de las fases de una cultura o evolución histórica con otra, no es la relación de tipo mecánico que existe entre una causa-efecto, sino que, dada la actividad intencional de los hombres, encaminada a la satisfacción de necesidades, deseos, ambiciones (cuya realización genera nuevas necesidades y propósitos), es una relación inteligible para aquellos que poseen un grado suficiente de auto-conciencia, y tiene lugar en un orden que no es ni fortuito ni determinado mecánicamente, sino que fluye desde elementos y de formas de vida explicables exclusivamente en términos de una actividad humana dirigida por propósitos”.<sup>740</sup>

Berlin entendió que este era el otro origen de la idea de cultura, esta vez colectiva, no individual, como una red de instituciones que surgen de las demandas de tales necesidades y utilidades, **“formas de vida en común que evolucionan con el tiempo, en el marco de las cuales vivimos, pensamos y en las que tiene sentido nuestra existencia”**.<sup>741</sup> Con lo que volvía a subrayar que la idea de cultura, la concepción de la cultura **“como una categoría del pensamiento histórico y, de hecho, del pensamiento en general”**,<sup>742</sup> era netamente viquiana. Y como tal, referida íntegramente a la actividad que supone comprender a otros seres humanos, esta vez, por lo que respecta a los mundos que ellos mismos crean. Lo cual no es sino **“reconocer –aprehender imaginativamente, sus experiencias valiéndose de las capacidades de nuestra propia conciencia humana”**.<sup>743</sup> Esta era la naturaleza del ser humano en Vico y cuya interacción y persecución de fines era, para él, la Historia de toda la humanidad,<sup>744</sup> la *storia ideale eterna*. Que en su obra respondía al único modelo de desarrollo de la humanidad: fijo y cíclico. Y en cuya estructura, Berlin vuelve a reconocer que, aun cuando Vico comprende esto como una verdad eterna, sin discusión posible, pues ha sido Dios quien dispuso en el hombre la capacidad de este operar y el hombre, al ejercerlo empírica y conceptualmente, no hace

---

<sup>738</sup> Ibídem. p. 42. [p. 9: “The relationships between various aspects of human experience and activity”. Traducción nuestra].

<sup>739</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 24. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xvii: “The recognition of a succession of the phases of the culture of a given society or people”.

<sup>740</sup> Ibídem. p. 24. [pp. xvii-xviii: “That this succession is intelligible, and not merely causal, since the relationships of one phase of a culture or historical development to another is not that a mechanical cause and effect, but, being due to the purposive activity of men, designed to satisfy needs, desires, ambitions (the very realization of which generates new needs and purposes), is intelligible to those who possess a sufficient degree of self-awareness, and occurs in an order which is neither fortuitous nor mechanically determined, but flows from elements in, and forms of, life, explicable solely in terms of human goal-directed activity”].

<sup>741</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 146. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 101: “Forms of communal life which evolve in time, in which we live and think and have our being”.

<sup>742</sup> Ibídem. p. 163. [p. 117: “The very conception of culture as a category of historical thought, and indeed of thought in general”].

<sup>743</sup> Ibídem. p. 147. [p. 102: “Is to recognize –imaginatively grasp- their experience within the potentialities of our own human consciousness”].

<sup>744</sup> Ibídem. pp. 104-105. [pp. 64-65].

sino reconocer en él la presencia divina; sin embargo, este operar empírico y comprensivo, no deja de ser una constatación, ella sola, de la capacidad de autocomprensión humana.

Detengámonos en este punto, puesto que esta autocomprensión viquiana apelaba a la comprensión de otras épocas, *desde una de ellas*. La intelección del tiempo y la historia que creó descansaba en las características de esta misma autocomprensión producto de una de las épocas de la Historia, de la Europa de comienzos del setecientos o, si se quiere, del Nápoles de esos años. Vico se estaba pensando a sí mismo, y al ser humano, sin referencia estática y envuelto en un modelo de cambio sistemático:

“La penetración histórica es, a su juicio, una forma de conciencia sobre ellos mismos como seres con propósitos; cuyos modos de pensamiento, sentimiento y acción van cambiando en respuesta a las nuevas necesidades y actividades, que genera nuevas instituciones y civilizaciones totalmente nuevas, las cuales son expresiones de la naturaleza de los hombres. Los hombres son capaces de comprender esas civilizaciones, sin importar lo remotas que puedan ser de la suya propia, con una actitud diferente de las que adoptan cuando tratan de comprender el mundo externo; y ello se debe a que son, en su mayor parte hechas por el hombre”.<sup>745</sup>

Como hemos expuesto, es verdad que, para Vico, la Providencia era la autora del drama y, como autora, trabajaba en nosotros. Pero, como mínimo y al menos, **“los actores pueden comprender su papel”**.<sup>746</sup> Había un sentido innegable en el que se podía afirmar que **“somos nosotros quienes hacemos nuestra propia historia”**.<sup>747</sup> Con ello, Berlin interpretó a su criterio la teoría viquiana tomando para sí algunas de sus ideas para su *modesta estructura propia*. Al reconocer que los hombres eran mortales, que estas criaturas imperfectas que no podían conocer del todo su propio proceso mental, se les otorgaba, precisamente, la probabilidad de que se pudiera conocer otras mentes, dentro de las potencialidades de nuestra propia conciencia humana,<sup>748</sup> aun cuando se desarrollara y concretara dentro de los modelos de culturas determinadas. Como expresó el italiano en su célebre pasaje con el que comienza el apartado de los “Principios de la *Scienza Nuova*”:

“Pero en tal densa noche de tinieblas en la que encuentra cubierta la primera lejanísima y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo

---

<sup>745</sup> Ibídem. p. 189. [p. 141: “Historical insight for him is a form of men’s awareness of themselves as purposive beings whose modes of thought, feeling, and action alter in response to new needs and activities, which generate new institutions, entire new civilizations, that’s incarnate men’s nature. Men are able to understand these civilizations, no matter how remote from their own, in a fashion different from that in which they can know the external world, because they are largely man made”].

<sup>746</sup> Ibídem. p. 159. [p. 114: “Providence is the author of the cosmic drama; but, according to Vico, the actors can understand their parts”].

<sup>747</sup> Ibídem. p. 90. [p. 52: “In this sense, at least, it is we who make our own history”].

<sup>748</sup> Ibídem. pp. 145-147. [pp. 101-103].

cual se pueden, y se deben, *reencontrar* los principios en *las modificaciones* de nuestra mente humana”.<sup>749</sup>

Berlin se reconoció plenamente en este *self-awareness* del napolitano, sin “**edad dorada**”<sup>750</sup> a la que remontarse en la Historia humana. Donde la cuestión crucial era el modo de crear modelos que dispusieran nuevas preguntas dirigidas a lo que conforma y altera nuestras ideas, lo que provoca cambios en ellas y en la sociedad y que, a su vez, altera esos mismos conceptos y categorías con las que pensamos. Nuestro autor llegó a decir con total claridad que esto era una “**verdad revolucionaria**”<sup>751</sup> que Vico había justamente identificado. Una verdad doble, pues en su nueva explicación de la naturaleza del conocimiento histórico aparece “**una nueva concepción de lo que son los hombres**”.<sup>752</sup> Fue así que ambos pudieron remitir su análisis a *toda* la Historia. Este juzgar con la inteligibilidad de tres siglos –de nuestra época- la inteligibilidad de veinticinco siglos -o de la *storia ideal eterna*-, es lo que obligaba a Berlin a la integración de la existencia del monismo dentro de su esquema pluralista, puesto que el monismo era una realidad histórica. Del único modo lógico viable para hacerlo, evidentemente, no convertido en totalidad, sino en *posibilidad*. Aceptando históricamente la *posibilidad* del monismo dentro del esquema pluralista, en tanto que el Pluralismo no dejaba de ser una propuesta de *continuidad histórica* para el ser humano que estuviera a la altura de lo que Berlin entendía como su constituyente.

Sin embargo, estando el ensayo sobre Vico atravesado de recurrentes expresiones relativas a su originalidad, a la audacia increíble de sus hallazgos, a la profunda impresión que le ha causado y la honda intelección viquiana latente en el mundo de hoy. Berlin –astuto y prudente como era habitual- dijo que sólo se vería concernido por la originalidad de las ideas del italiano y la transformación revolucionaria que introdujeron:

“No estoy aquí interesado en hacer justicia a sus críticas contra las reclamaciones de los sistemas rivales creados por otros pensadores antes y después de él. Todo lo que intento hacer es iluminar algunos de los bloques clave de su vasto edificio barroco, desmadejado, fantástico a ratos: piedras que son valiosas en sí mismas, válidas para ser usadas en la construcción de firmes, aunque más modestas, estructuras”.<sup>753</sup>

---

<sup>749</sup> Vico, G. Ciencia Nueva. Ed. Tecnos. Madrid, 1995. p. 157. Traducimos *ritruovare* por *reencontrar*, en vez de *hallar*, tal y como aparece en la edición citada en castellano. Se aprecia así, mejor, la idea de recuperar lo que ya está ahí bajo la idea de reordenación y, también, la idea de reconducir el rastro que el cartesianismo desdibujó.

<sup>750</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 87. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 49: “**History reveals no golden age to him**”. Traducción nuestra. Véase también la rapsodia de ritmo acelerado y palpitante que es el epígrafe XII de la primera parte del estudio de Berlin sobre Vico, donde en apenas tres páginas, con frases cortas, ideas tajantes, lúcidas, nuestro autor maneja una tras otra las líneas que, como ideas, separan a Vico de los nostálgicos de la ley natural, del monismo o de toda mínima sugerencia de la existencia pasada o futura de la edad de oro (Vid. *Ibídem*. pp. 126-132. [pp. 85-89]).

<sup>751</sup> *Ibídem*. p. 109. [p. 68: “**Vico perceived a revolutionary truth**”].

<sup>752</sup> *Ibídem*. p. 189. [p. 141: “**What remains is the new conception of what men are**”].

<sup>753</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 27. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xxi: “**I am not here concerned with weighing the justice of this claim against the claims of rival systems made by earlier and later thinkers.**”

El napolitano será una aportación capital para la *modesta estructura* berliniana: no rebajar, ni transmutar, ni eliminar, el papel consciente del actor y –prestemos atención a esta maniobra-, *situar al monismo en una posición de radical dependencia conceptual del Pluralismo. Abriendo para el Pluralismo, a su vez, el escenario a ocupar como caso histórico, él mismo, de cambio inteligible para una cultura dada junto a su correspondiente alteración en la idea de ser humano implícito en él.* Por muy impopular que, en su opinión y la de otros, fueran estas tesis berlinianas,<sup>754</sup> eran también el fruto de una vida, tal y como Vico dijo de sí mismo, en 1709: **“si estas meditaciones fueran verdaderas, habré recolectado ya todo el fruto de mi vida”**.<sup>755</sup>

Ahora, una vez establecido el marco y características de la Historia de las Ideas como Historia Intelectiva, junto al papel desempeñado por Kant y Vico, no podemos cerrar el presente capítulo sin aproximarlos al debate de la disciplina de acuerdo a como se produjo en los años cincuenta y sesenta en el Reino Unido. Efectuaremos así la correspondiente comparativa con la posición berliniana y el emplazamiento de ésta en dicho conjunto. Pues una buena parte de su entusiasmo con el napolitano, también lo originaba la poca compañía de autores contemporáneos que Berlin tenía en la disciplina de las Ideas.

## 4.2. HISTORIA Y FILOSOFÍA: EL DEBATE DE LA DISCIPLINA EN LOS AÑOS 50 Y 60.

Un filósofo que se reorienta hacia la Historia de las Ideas no era una especie académica abundante en Oxford, Cambridge o en la London School of Economics, y menos en la dirección que Berlin lo estaba haciendo. En estas tres universidades y en el primer cuarto de siglo, se llegó a condensar un *syllabus* que se podría considerar de Filosofía Política. Tras la segunda guerra mundial, evolucionaría hacia una distinción que es la que ahora nos concierne en aras a situar el contexto académico profesional de la Historia de las Ideas. Para esto corresponde, entonces, una progresión a tres bandas interrelacionada y diferenciada acerca de:

1. La Filosofía.
2. La Historia.

---

All I have attempted to do is cast light on some of the buildings blocks in this vast, sprawling, at times fantastic, baroque edifice: stones that are valuable on their own account, capable of being used in the construction of firmer, if more modest, structures”. Traducimos íntegramente este párrafo en la medida que contiene la intención de Berlin en primera persona. En la traducción de la edición citada, estas connotaciones individuales no se captan del todo bien y, al final del texto, la introducción de la expresión *mayor firmeza*, genera confusión en la contraposición con la expresión *modestas*.

<sup>754</sup> Berlin, I. "Revista de Occidente", nº 66. Nov. 86. pp. 125-126.

<sup>755</sup> Vico, G. *Del método de estudios de nuestro tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002. p. 124.



### 3. La Historia del Pensamiento Político.

En la inmediata posguerra y en el mundo anglosajón, la existencia misma de la filosofía o teoría política adoptó una diferente perspectiva dependiendo de si el enfoque era propiamente filosófico o histórico y, dentro del histórico, si se trataba de la historia o de la historia del pensamiento. En el primero –el filosófico– el debate era el relativo al estatus de la disciplina tal y como se estaba considerando por parte de filósofos, lógicos y científicos sociales. En el segundo –el histórico– la agenda la marcaba el determinismo, la influencia de la historiografía marxista, las teorías de la acción individual y la comprensión que las ideas proporcionan de épocas pasadas asimiladas ya por parte de las grandes construcciones historiográficas. Y, en el tercero, –el histórico político– se trataba del conocido como *contextualismo* de Cambridge. Para los tres casos, hemos de tener siempre presente que el núcleo central del pensamiento berliniano –la condición de posibilidad del pensamiento histórico, de su estructura lógica como Historia de las Ideas y su derivada filosófica política como Pluralismo– se crea en unas décadas donde ni los lógicos ni los filósofos se iban a preguntar excesivamente por construcciones de este tipo: **“la lógica del pensamiento histórico y la validez de sus credenciales son preguntas que no preocupan a las mentes de los lógicos más destacados de nuestros días”**.<sup>756</sup> Añadiéndose a todo ello, finalmente, que la disputa era universitariamente relevante al respecto de los vericuetos de la vida académica y la deseada *Chichele Chair*, –“**si tomara la Cátedra de Cole, que parece tal vez...**”–,<sup>757</sup> y que llegaría hasta el final de la década de los años cincuenta y sesenta.

Nos centrarnos aquí en el segundo y tercer debate, el de los historiadores, que fue el más relevante en los años cincuenta. Sobre el primero –el debate con los filósofos– actualizaremos brevemente la situación de la filosofía en la posguerra, pues no se encuentran novedades teóricas que reseñar, salvo la propia situación en la que estaba siendo ubicada como disciplina incapaz de generar conocimiento genuino. Nos ayudaremos de un texto que el propio Berlin cita como la discusión más iluminadora del estado de la cuestión,<sup>758</sup> el libro que, en 1958, publicara Peter Winch: *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*.<sup>759</sup>

Adentrémonos entonces en el debate con los filósofos a través de la idea que nos conduce rápida y directamente a situar el problema. Winch dijo que la filosofía está siendo tratada como una disciplina *subordinada*.<sup>760</sup> En los años cincuenta, los filósofos y lógicos, herederos filosóficos del positivismo, defendían que la filosofía se distinguía por

---

<sup>756</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 180. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 104: **“The logic of historical thought and the validity of its credentials are issues that do not preoccupy the minds of the leading logicians of our day”**.

<sup>757</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 411. Carta a Jennifer Hart, 10 de diciembre 1953: **“If I get Cole’s Professorship, which perhaps I would do...”**. Traducción nuestra.

<sup>758</sup> Berlin, I. “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 67, nota 54. Que corresponde a Berlin, I. “The Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 32 nota.

<sup>759</sup> Winch, P. *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1958.

<sup>760</sup> Winch, P. *Ciencia social y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2011. p. 13. **“Underlabourer”** en el original (Vid. Winch, P. *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1958. p. 5).

el método, más que por la materia de estudio. De ahí que Winch, irónicamente, lo caracterizara como la condición de la filosofía, una disciplina *subcontratada* por otras, como mano de obra barata, destinada a remover barreras, a ser una *problem-solving*, pues la idea era que tenía que eliminar las confusiones del lenguaje. Donde el filósofo era el especialista del lenguaje, como pudiera haber especialistas en mecánica u otra especialidad del género.<sup>761</sup> Cuestiones epistemológicas, si asomaban, eran concebidas como una anomalía temporal, a la espera de la mejora de la herramienta para volver a ocuparse de los problemas lingüísticos a clarificar de otras disciplinas.

Es más que evidente que este rol estaba en la antípoda de la centralidad que Berlin le atribuía, y que le era indispensable para la intelección y descripción de la experiencia humana, para su edificio crítico y el de toda la disciplina que defendía. Sin embargo, la idea de la subcontrata, estaba bien presente en el Reino Unido al comienzo de la década de los cincuenta. El mensaje predominante del influyente libro de T. W. Weldon *The vocabulary of politics*,<sup>762</sup> así lo sentenciaba: la filosofía tenía que aclarar el uso excéntrico del lenguaje que hacían los políticos, como resultado natural de la auto-consciencia humana en el uso del lenguaje. Este texto, de 1953, planteaba abiertamente para la filosofía su nuevo trabajo como traductor del lenguaje político, aclaradora del lenguaje en el que se describe la vida social y política de las instituciones. Berlin, como Winch, dirá que los problemas no nacen de cómo usamos el lenguaje –que es lo que Weldon estaba afirmando–, sino que nacen de cómo se *usa* el mundo, puesto que la materia que la filosofía política considera es el mundo mismo, el reino de la realidad. Si, en su misma introducción, Weldon declaraba que era dudoso que la filosofía política estuviera viva, esto explicaría bien el título del ensayo de Berlin, publicado nueve años después –“¿Existe aún la Teoría Política?”– que, precisamente, comenzaba por preguntarse si existía una disciplina llamada Teoría Política, puesto que es una pregunta que **“formulada con sospechosa presencia en los países de habla inglesa, pone en tela de juicio las credenciales mismas del tema de estudio: sugiere que la filosofía política, independientemente de lo que haya sido en el pasado, está hoy muerta o agonizante”**.<sup>763</sup> Winch, que desde luego cuenta con sus simpatías en este punto, interpretó entonces que la orientación predominante era una reacción a la larga e histórica visión de los filósofos *master-scientist*, de los filósofos que han sostenido la ciencia, y por ello emplazaban a la filosofía en competencia directa con el objetivo de la ciencia de construir o refutar las propias teorías científicas.<sup>764</sup> Es decir, seguían confundiendo el tipo de conocimiento, los métodos y objetivos de una y otra, atribuyendo así a la filosofía una condición subsidiaria, pues los descubrimientos por métodos experimentales ya los realizaba la ciencia.

---

<sup>761</sup> Ibídem. pp. 13-14.

<sup>762</sup> Weldon, T. H. *The Vocabulary of Politics*. Ed. Penguin Books. London, 1953. pp. 35 ss. Richard Wollheim diría, en ese mismo año, que el libro era **“indescritiblemente malo”** (vid. Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 408).

<sup>763</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. p. 237. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 143: **“This query, put with suspicious frequency in English-speaking countries, questions the very credentials of the subject: it suggests that political philosophy, whatever it may have been in the past, is today dead or dying”**.

<sup>764</sup> Winch, P. *Ciencia social y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2011. p. 16.

Los primeros años de la década de los cincuenta fueron el apogeo de esta idea. También mostraba cómo las disciplinas del conocimiento habían cambiado tras la década de la guerra mundial. La Filosofía Política era la disciplina que, al menos, debía haber previsto el desastre de las dos guerras mundiales. Tras la guerra, no se le atisbaba utilidad alguna, y cedía su testigo a las ciencias de la administración, al funcionalismo, a la sociología y a la organización efectiva de la sociedad. Acusaba, también, la escasez de investigadores relevantes en este campo. El mismo Berlin dirá, en 1957, ya nombrado *hipocondriaco Chichele Chair in pectore*: **“me siento nervioso y asombrado si yo tengo que ser realmente el hombre que reviva la que sin duda es una materia moribunda en Oxford”**.<sup>765</sup> Pero el caso fue que, cuando los años cincuenta no prometían un horizonte decoroso para la disciplina, la década siguiente asistió a una considerable revitalización. De ello sería testigo, por ejemplo, la publicación, editada por Laslett en 1962,<sup>766</sup> y titulada *Philosophy, politics and society*, donde Berlin publicó, precisamente, “¿Existe la Teoría política?” –recuérdese que hemos denominado a estos dos años el *bienio de la afirmación*-. Laslett aprovecharía el prólogo de estos textos para constatar que la filosofía política había resucitado.<sup>767</sup> También los *juniors* oxonianos contribuirían, Hampshire publicaría, en 1960 *Trouth and Action*. De Strawson aparecería, en 1959, *Individuals* -que a Berlin le parecería **“provinciano”**-.<sup>768</sup> La generación de *juniors* entre cuyos *seniors* se encontraba Berlin, miró hacia atrás después de la explosión positivista de los años treinta y reflexionó sobre la tradición filosófica a sus espaldas del modo más amplio posible. Comprendió que había muchas ideas a las cuales, y debido a la intensidad con la que se vivieron aquellos años –además de la guerra-, no había prestado suficiente atención. Berlin creía que se había ido demasiado lejos en desacreditar la Filosofía y la Filosofía Política, y que si bien no era cuestión de restaurar viejos estatus, la tendencia en los pensadores de aquellos años hacia el examen y análisis de los métodos y resultados de las ciencias sociales minusvaloraban injustamente su disciplina. Por ejemplo, cuando Berlin, a finales de 1949, se vio envuelto en la examinada polémica fruto de la publicación de sus impresiones sobre las universidades americanas, y manifestó entonces su temor a la pérdida de espontaneidad y curiosidad del investigador, estaba también mostrando su preocupación por el enfoque *científico*, sociológico de las nuevas disciplinas que venían a sustituir a la Teoría Política y que reproducían mucho del análisis marxista de la sociedad, como expondremos por extenso más adelante:

“Las virtudes y vicios en general de la sociología –que no existe en Inglaterra realmente y que virtualmente solo puede ser estudiada en su estado natural en los Estados Unidos- e intenta vincular al marxismo en sus reflexiones. Pero, al ver cómo el ‘estudio científico de la sociedad’ es desempeñado por sus practicantes, se me debe permitir manifestarme repentinamente en

---

<sup>765</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 574. Carta a Charles Webster. 14 de marzo 1957: **“I feel nervous and wonder if I am really the man to revive what [it] is indubitably a moribund subject in Oxford”**. Traducción nuestra.

<sup>766</sup> Laslett, P. and Runciman, W. G. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Second series. Ed. Blackwell. Oxford, 1972. La primera edición es de 1962. Además del ensayo de Berlin, la publicación contenía textos de MacIntyre, Wollheim, Dahrendorf, B. Williams, Rawls, Hart, Pocock y Bendix.

<sup>767</sup> *Ibidem*. pp. viii-ix.

<sup>768</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 674. Carta a Morton White, 6 de febrero 1959: **“It looks to me a decent, but ultimately provincial, performance”**. Traducción nuestra.

contra de ello con todo el violento escepticismo que en el presente, quizás irracionalmente, veo que siento”.<sup>769</sup>

Bien está, y para Berlin era inexcusable, que los filósofos e historiadores comprendieran el extraordinario valor y lugar central que la observación empírica tenía. Y así era al respecto de la Sociología o la Psicología, como tal vez nunca se había reconocido hasta entonces. Pero la idea de investigaciones filosófico-políticas reconducidas a dar consejos positivos, o incluso hablar de prescripciones de órdenes acerca de los asuntos políticos como soluciones a los problemas, superaba el horizonte de lo que él podía aceptar como disciplina heredera de posguerra del campo de investigación de la Historia de las Ideas o la Teoría Política, del que dependía literalmente, la capacidad comprensiva humana. Le parecía que la Sociología confundía dramáticamente las generalizaciones estadísticas u observables con la elaboración de categorías para inteligir la realidad, lo cual era confundir una diferencia insalvable entre ambas: **“es en principio imposible, un sueño loco fundado sobre una falsa analogía [por querer imitar la objetividad de las ciencias naturales]”**.<sup>770</sup> Y esto, especialmente, en Estados Unidos, donde observaba el mayor riesgo en la combinación que la sociología y las demandas de las Fundaciones, las empresas, y sus *skills*, marcaban como tendencia, orientada al análisis del comportamiento humano como una disciplina concernida sobre todo por el presente y, en consecuencia, atenta a los métodos y planeamientos de la ciencia moderna, empírica, cuantitativa. Como observa Ball, **“antes de la revolución behaviorista de 1950 y 1960 no había ni fuerte ni irreconciliable división entre la ‘ciencia’ política y el estudio del pensamiento político”**.<sup>771</sup> Pero la promesa de una investigación *value-free* para la ciencia política funcionalista, el *management*, la concurrencia de poderosas e influyentes Fundaciones con el objetivo de producir investigación desideologizada, junto con la creciente puesta en duda del papel del individuo en el pluralismo individualista americano de la era industrial,<sup>772</sup> fueron todos ellos componentes de la citada *behavioural revolution* de las dos décadas de posguerra en USA que Berlin no dejaría de criticar. Sin llegar a desaparecer el estudio de la Filosofía Política –recordemos que, por ejemplo, *Politics as vision* del berkeleyano S. Wolin, se publicó en 1960-, los autores que no renunciaban a ésta concebían ya su propia tarea en un contexto donde tenían la esperanza de que, si bien no lograrían hacer reflexionar a quienes están deseosos de echar por la borda lo que resta de la tradición filosófico-política, al menos, quedaría claro a qué se estaba renunciando.<sup>773</sup> Berlin lo percibió once años antes, en 1949:

“Hay en estos momentos una gran batalla entre las viejas y buenas disciplinas como la Historia, Estudios Clásicos, Literatura y similares y la Sociología,

---

<sup>769</sup> Ibídem. p. 64. Carta a Hamilton Fish Armstrong. 6 de diciembre 1948: **“The general virtues & vices of sociology –which doesn’t exist in England really & can be studied in its natural state virtually only in the United States- & try & tie Marxism on to these reflections. But I must be allowed to see how the ‘scientific study of society’ is carried on by its practitioners first, bursting out against [it] with all the violent skepticism of it at present, perhaps irrationally, I find I feel”**. Traducción nuestra.

<sup>770</sup> Ibídem. p. 420. Carta a Meyer Schapiro. 5 de enero 1953: **“Is in principle impossible, a mad dream founded on a false analogy”**. Traducción nuestra.

<sup>771</sup> Ball, T. “American histories of political thought”. En, Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds). *The History of Political Thought in National Context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001. p. 108: **“Before the behavioural revolution of the 1950s and 1960s there was no strong and irreconcilable Split between political ‘science’ and the historical study of political thought”**. Traducción nuestra.

<sup>772</sup> Kariel, H. S. “The challenge of individualism”. En Kariel, H. S. *The decline of american pluralism*. Ed. Stanford University Press. Stanford, 1961. Cap. 11. pp. 179-187.

<sup>773</sup> Wolin, S. *Politics as vision*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1995. pp. 9 ss.

antropología social, psicología, etc., en la que uno no puede sino estar del lado de las primeras”.<sup>774</sup>

No era casualidad que el primer capítulo de *Las ideas políticas en la época romántica* tuviera por título “La política como una ciencia descriptiva” y que fuera una *Lecture*, expuesta en 1952, en Estados Unidos.<sup>775</sup> Identificando así, en el siglo XVIII, el antecedente histórico de lo que en el presente sucedía. Berlin insistía en que la fuerza de los conceptos filosóficos no podía ser entendida y comprendida como *subcontrata* a las preguntas que la ciencia experimental no se podía formular, puesto que una respuesta particular a una pregunta filosófica estaba ya implícita en la aceptación de esa instancia como real. Winch, en su texto, también utilizaba la expresión *inteligibilidad de la realidad*, y confesaba que era consciente de estar usando un “modo antiguo de hablar”,<sup>776</sup> de situar la *vieja* pregunta por el significado en los odres nuevos en los que la filosofía del lenguaje la situó. Quería diferenciar a toda costa que, cuando afirmaba que algo satisface una idea de la realidad, no se preguntaba por un *set* de criterios a modo de *check-list*. La pregunta –y su respuesta– por ¿cómo debía ser esperado que la comprensión de una idea influyera en la vida de los hombres? o ¿de qué hombres hablamos, de qué sociedad hablamos?,<sup>777</sup> respondía al trazado de sus relaciones *objetivamente* internas. Que, a su vez, era la condición para la posibilidad de cambio y su intelección. De aquí que el único modo de vida del que podía hacerse cargo la idea de comprensión y sentido del devenir en respuesta a los cambios, era uno que contuviera, él mismo, el viquiano modo de evaluar el significado de los comportamientos que él mismo prescribía. Todo lo cual, como se aprecia con claridad, repetía muchos de los esquemas que, desde décadas atrás, Berlin venía defendiendo y que habían llegado a los años sesenta, como expondremos en el capítulo siguiente, en plena erupción merced a la fuerte presencia de las nuevas disciplinas bajo las cuales se quería obtener las respuestas al comportamiento humano.

Pero el rendimiento más central de todas estas ideas en el otro campo de juego, el histórico, produjo una numerosa literatura y debates en donde Berlin estuvo, si cabe, más intensamente involucrado. Si mostramos en un cuadro (Tabla 4), el debate de los historiadores y reflejamos, a su vez, las dos distinciones con las que abríamos este epígrafe, tenemos:

---

<sup>774</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 84. Carta a Shirley Anglesey. 9 de mayo 1949: “**There is a great battle in progress between the old good disciplines like History, Classics, Literature & the like & and Sociology, social anthropology, psychology etc. in which one cannot but be on the side of the former**”. Traducción nuestra.

<sup>775</sup> Las *Flexner Lectures* a las que Berlin fue invitado el 21 de abril de 1950, por el Bryn Mawr College, Pennsylvania y que se dictarían dos años después (Vid. Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. pp. 106-178. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. pp. 17-87).

<sup>776</sup> Winch, P. *Ciencia social y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2011. p. 20, nota.

<sup>777</sup> *Ibidem*. pp. 29-32.

Tabla 4. Historia e Historia del Pensamiento en los años 50 y 60.

<b>HISTORIADORES DE UN ÚNICO PRINCIPIO</b>	<b>AUTORES</b>	<b>BERLIN</b>
Los historiadores cuyas doctrinas dependen de un modelo asentado sobre un principio o categoría fundamental, que fue el gran debate de los sostenedores de doctrinas deterministas, con el debate añadido sobre los juicios de valor históricos.	E. H. Carr E. Nagel M. White G. Leff	Estas teorías e interpretación del cambio histórico están soportadas por una radical incomprensión metodológica y epistemológica de lo que caracterizaba a la filosofía política y a la Historia de las Ideas, con el terrorífico agravante de que convertían a ideas como nación o clase como poseedoras de una realidad más concreta que la del propio individuo. <sup>778</sup>
<b>FILÓSOFOS DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO</b>	<b>AUTORES</b>	<b>BERLIN</b>
Qué estudiamos cuando decimos que estudiamos la historia del pensamiento político. Buscan claridad con la cuestión de la interpretación de las ideas, de cómo era posible hablar de historia de las ideas conforme a distinciones que no fueran la consideración de la tarea de los historiadores –como la interpretación y estudio de textos canónicos del pensamiento, cuyo valor derivaría del hecho de que contienen una sabiduría perenne bajo la forma de ideas universales <sup>779</sup>	Q. Skinner J. G. A. Pocock Dunn	El <i>contextualismo</i> de Cambridge, siendo efectivo en la crítica a la sabiduría perenne, impide la consideración de las ideas en aquellas épocas de las que no disponemos elementos suficientes para comprender la génesis histórica de las mismas, lo cual equivale a eliminar una parte enorme de la Historia de la Ideas que, a pesar de ello, han sido y son reales e influyentes de igual modo.

<sup>778</sup> Berlin, I. "La inevitabilidad histórica". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 111-112. Que corresponde a Berlin, I. "Historical Inevitability". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 97-98.

<sup>779</sup> Skinner, Q. "Meaning and understanding in the history of ideas". En, Skinner, Q. *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002. pp. 57-58.

ignorando, en consecuencia, lo que no es posible obviar, el contexto en que fueron creadas y desarrolladas.		
---	--	--

La disputa más agria, propia de guerra fría casi, tuvo lugar, sin duda, con el primer bloque de historiadores bajo el debate conocido como el determinismo en la Historia. A comienzos de los años cincuenta, Berlin intervino en él con su ensayo titulado “La inevitabilidad histórica”. Pero su posición se puede enmarcar con más propiedad si atendemos a estos cuatro ensayos escritos o dictados entre 1949 y 1953: “Las ideas políticas en el siglo XX” (1949, Ensayo en la revista *Foreign Affairs*, USA), “Las ideas políticas en la época romántica” (Febrero-Marzo de 1952, *Flexner Lectures* en *Bryn Mawr College*, USA, preparadas desde 1950), “La libertad y sus traidores” (Octubre-Noviembre de 1952 charlas para BBC Radio 3, UK, una reelaboración de las *Flexner* anteriores), y la propia “La historia como coartada” (1953. Conferencia en la London School of Economics, UK, reelaborada después como “La inevitabilidad histórica”).<sup>780</sup>

Fiel a todo lo ya expuesto, Berlin basaba su perspectiva y punto de partida en el hecho de que los historiadores *no podían evitar* percibir su materia **“en relación con algún tipo de modelo”**,<sup>781</sup> por muy minuciosos y escrupulosos que llegaran a ser con los hechos. Pues, como insistía desde hace décadas, comprender y contrastar, clasificar y ordenar no era un tipo peculiar de modelo, era el pensamiento mismo:

“La historia de estos cambios de ‘modelos’ es, en gran medida, la historia del pensamiento humano (...) Es en función de esos cambios en las formas de tratar el pasado (y el presente y el futuro), de expresiones y reclamos, y de las dudas, esperanzas, temores, exhortaciones que estos expresaban, como puede juzgarse mejor el desarrollo de las ideas políticas y del aparato conceptual de una sociedad”.<sup>782</sup>

A resultas de esta idea, lo que Berlin creía encontrar en historiadores como Carr era una concepción muy diferente. Estos historiadores deterministas asentaban su visión en alguna categoría o principio fundamental y perenne que actuaba como gran descubridor de leyes universales e inexorables y, a partir de ahí, teniendo asegurada la llave que conduce al enfoque verdadero, trabajaban con esquemas basados en los hechos desnudos, rigurosos, inevitables y no corrompidos por interpretación humana. Todo lo

<sup>780</sup> Para el clima de aquella tarde en la London School of Economics donde Berlin impartiría, de nuevo con fortuna desigual, la conferencia y los antecedentes. (Vid. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. pp. 272-278).

<sup>781</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 66. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 55: **“Historian of Ideas, however scrupulous and minute they may feel it necessary to be, cannot avoid perceiving their material in terms of some kind of pattern”**.

<sup>782</sup> *Ibidem*. pp. 68-69. [pp. 57-58: **“The history of these changes of ‘models’ is to a large degree the history of human thought (...) It is in terms of such shifts in the methods of treating the past (or the present or the future), and in the idioms and catchwords, the doubts and hopes, fears and exhortations which they expressed, that the development of political ideas and the conceptual apparatus of society and of its most gifted and articulate representatives can best judged”**].

cual, entendía Berlin, eran interpretaciones mitológicas subyacentes a las interpretaciones que negaban o infravaloraban la ineludible necesidad, por parte de los historiadores, de emitir juicios de valor históricos, o lo que es lo mismo, de asumir su papel de individuo libre<sup>783</sup> como agente histórico. Siendo evidente ya, incluso sólo teniendo en cuenta lo anterior, que un debate así planteado, era la discusión entre historiadores de influencia marxistas o partidarios de los grandes sistemas historiográficos para explicar la historia donde el papel agente del individuo era muy reducido, si no eliminado a manos de las grandes fuerzas impersonales de activas en la historia y, por otro lado, los historiadores o historiadores de las ideas –como Berlin- que creían profundamente en el rol del individuo intelectual.

Como ya dijimos, en el primer capítulo de *Political Ideas in the Romantic Age*, titulado “Politics as a descriptive science”, Berlin tomó, como ejemplo, la idea de la obediencia para exponer la demostración que pretendía:

“De forma más modesta, propongo la suposición, al menos como una primera hipótesis probable, de que en el núcleo de la filosofía política propiamente dicha está el problema de la obediencia y que cuando menos es conveniente ver sus problemas tradicionales a la luz de este problema”.<sup>784</sup>

La intención de Berlin era ordenar una respuesta al determinismo anclándola en la vinculación ineludible entre intelección, elección, política y visión coherente del modelo que así juzga, y hacer ver que en el modelo que pervive en el fondo del determinismo, desde el que los deterministas hablan, faltaban elementos clave de esa misma coherencia, que eran sustituidos por piezas que pertenecían a otros tipos de conocimiento y, en consecuencia, inaplicables al tema. Pero así planteada en este debate, la cuestión de la obediencia era el modo en el que analizaba cualquier regla, dato, hecho, idea o interpretación que intentara ordenar la relación entre seres humanos. Es decir, como una indagación acerca del problema del consentimiento –ya sea que este estuviera soportando la organización de la sociedad bajo un modelo platónico, cristiano, natural, hobbesiano, roussoniano o ilustrado-. Con ello, Berlin delimitaba la perspectiva desde la que se abordaba la pregunta. Porque, si la pregunta era ¿por qué debería un ser humano obedecer?, **“requiere una respuesta del tipo ‘debería’ o ‘tendría que’ y no una descriptiva, es decir, que se pueda contestar con ‘x es’ o ‘x hace esto o aquello’”**,<sup>785</sup> -recuérdese el

---

<sup>783</sup> Al hilo de esto, y puesto que el individuo se veía arrollado por las fuerzas impersonales de la historia, también señalaba como traza fascinante e inquietante de nuestra sociedad la política de las grandes Fundaciones filantrópicas de occidente, que concebían sus intereses casi enteramente en términos terapéuticos. Terapias que se derivaban de los métodos disponibles por las ciencias aplicadas y que requerían la ayuda de especialistas. A su vez, esta idea, se asentaba en dos premisas previas: lo irracional o inconsciente es más fuerte y presente que la razón y, de otro lado, la inexistencia de respuesta a los problemas con soluciones razonables, pues estos se podían eliminar por medios distintos al pensamiento y la argumentación que, como Berlin protestaría de por vida, era como señalar la desaparición de una idea reconocible y cuerda de la vida humana. (Vid. *Ibidem*. pp. 87-88).

<sup>784</sup> Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. p. 107. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. p. 19: **“I propose more modestly to assume, at any rate by way of a tentative of initial hypothesis, that at the heart of political philosophy proper is the problem of obedience, and that it is, if nothing else, convenient to view the traditional problems of the subject in terms of his problem”**.

<sup>785</sup> *Ibidem*. p. 109. [p. 21: **“A question requiring an answer of the form ‘ought’ or ‘should’, rather than descriptive, that is, answerable by ‘x is’ or ‘x does this or that’”**].



*sí/podría* del uso del condicional austiniano-, con lo que estábamos ante una clase de pregunta que requería una respuesta normativa y valorativa, y no, descriptiva. También quería fijar la época donde esta distinción surgió, en el siglo XVIII. Quería demostrar que, aproximadamente, antes de mitad del siglo XVIII, la distinción no existía, que se asumía que la respuesta refería cuestiones de hecho, pues si aquella no mencionaba los contenidos del mundo, ¿a qué podría referirse? De este modo, la sabiduría política era, sobre todo, una cuestión de experiencia, habilidades, un método para adquirir y aplicar información relevante a cada caso, pues el punto crucial es que este conocimiento hallara su correspondencia en hechos objetivamente existentes. De modo que, antes del siglo XVIII, la pregunta *por qué debo obedecer* sería respondida a la luz de Dios, o de la razón, o estudiando el comportamiento, o por la ley natural, o por tradición. Es decir, estábamos ante respuestas que se planteaban de modo auto-evidente, de modo que la razón para la obediencia no requería ulteriores elaboraciones, pues se trataba de una auto-evidencia del mismo tipo que lo eran las verdades factuales.<sup>786</sup> Pero si la cuestión planteaba polémica y debate en aquellos días, en los años cincuenta, era porque esta perspectiva cambió a finales del siglo XVIII y así había llegado a nuestros días:

“Sólo una cosa era clara: cualquier estudio que se respete debe tener una base ‘objetiva’; el pensamiento político seguirá siendo un conjunto subjetivo de preferencias personales y caprichos mientras no se afiance también sobre esta base. ¿Qué es la objetividad? ¿Qué hace a una ciencia científica? Debe al menos exigir que las respuestas a sus preguntas se busquen en la observación científica de ‘hechos’ (...) así, para que las proposiciones de la ciencia política pudieran llevar los calificativos objetivo, científico, etc., debían sustentarse también (sin importar cuántos pasos hubiera que dar) en datos comunes reconocidos de forma general (...) en nuestros días, la cuestión de hasta qué grado esto se ha llevado, se puede llevar o debe llevarse a cabo levanta grandes controversias”.<sup>787</sup>

Parece razonable afirmar y creer, para nosotros, **“que vivimos después de Kant, queda razonablemente claro que, en principio, las preguntas de hecho son diferentes de las preguntas de valor”**.<sup>788</sup> A partir de entonces, las preguntas acerca de valores no atañían a lo verdadero o falso al modo científico, su respuesta no es ya comprensible en los términos que la proposición descriptiva lo haría a partir de entonces, pero, sin embargo, se seguía tratando a la proposición normativa como si lo fuera, con lo que resultaba ininteligible *salvo que obedeciera a un plan o un objetivo, esto es, a menos que fueran parte de una estructura o un sistema*. Y este era el problema que se transparentaba con la idea del determinismo histórico en los años cincuenta. Algunos historiadores eran incapaces de comprender este cambio, y les parecía inconcebible considerar en su

<sup>786</sup> Ibídem. pp. 116-117. [pp. 28-29].

<sup>787</sup> Ibídem. pp. 144-145, 147. [pp. 55, 57- 58: “One thing was clear: it is essential for any self-respecting study to have an ‘objective’ basis. Political thought remains a mere subjective set of personal preferences and caprices unless it, too, can be secured on such a basis. What is objectivity? What makes a science scientific? It must, at the very last, be such answers to its questions are to be sought in scientific observation of ‘facts’(...) hence, if propositions of political science were to be rendered ‘objective’, ‘scientific’ and so on, they too must, after however many removes, be able to come rest upon generally recognised common data (...) the degree to which this idea has been, or can be, or should be realised is a matter of acute controversy in our day”].

<sup>788</sup> Ibídem. p. 148. [p. 60: “Who life after Kant, that questions of fact are different in principle from questions of value”].

debida dimensión el papel del individuo en la historia, con lo cual le sometían o embebían en alguna suerte de fuerza impersonal, de signos de los tiempos o del sistema de las grandes épocas. Es decir, de nuevo, la cuestión de la subsunción de la proposición particular en algún tipo de universalidad incorregible. Berlin creía que la profunda influencia de la idea de naturaleza como reguladora de la conexión indeleble entre lo que es y lo que debe ser, entre lo descriptivo y lo normativo, como idea explicativa de la relación ordenada, racional y justa de los hechos y los valores, entre el orden fáctico y empírico y el metafísico, era la responsable de esta incoherencia. Afirmaba, al mismo tiempo, que lo que no se derivara de la experiencia, del conocimiento del mundo externo y los datos percibidos no era conocimiento y, por otro, avalaba que esos datos y conocimientos no eran solo una mera acumulación de información acerca del mundo, sino una revelación acerca del mejor modo de usarlos, ya fuera para los individuos como para la sociedad, de utilizarlos no como medios, sino como fines.<sup>789</sup> De que, dicho en breve, la Historia fuera la excusa para producir un ordenamiento conforme a ese esquema erróneo.

Y este fue el trasfondo que latía en el contenido y título de la conferencia que dictó, en mayo de 1953, en la London School of Economics –con E. H. Carr y K. Popper en el auditorio-, y que provocó su peculiar polémica pública y privada con E. H. Carr: “La Historia como excusa”.<sup>790</sup> La intervención –que, una vez editada, se titularía “La Inevitabilidad histórica”- era la propuesta berliniana para replicar las tesis expuestas anteriormente. También era una puesta en claro del cómo y qué consecuencias tenía para la idea de libertad individual el imputar la idea de ciencia descriptiva a la propia Historia como determinismo. La base de la respuesta berliniana contenida en el ensayo no era, propiamente dicho, ninguna novedad. En las reuniones de *All Souls*, a mediados de los años treinta, ya se polemizaba acerca de la responsabilidad del individuo como agente libre, y fue allí donde se produjo el episodio en el que Austin le dijo al oído que los que sostienen alguna clase de determinismo no parece que, en la práctica, se comportaran como seres determinados, que, antes bien, parecía que vivían como seres libres. De modo que estamos ante un debate que Berlin tiene filosóficamente claro desde veinte años atrás, aun cuando su relevancia pública, para él, sucediera ahora.

Berlin atacó la posición en su raíz, es decir, el determinismo está basado en una interpretación falaz de la experiencia. La conclusión era que, tal vez no se pudiera decir que el determinismo fuera falso, pero no parecía que concordara con los datos empíricos acerca del comportamiento humano, ni con la idea que los individuos tienen de sí mismos como libres. Formalmente, los historiadores deterministas estaban groseramente confundiendo la metodología de su propia disciplina, la base objetiva de aquello mismo que practicaban. Este error, lo ejemplificó, sobre todo, en las teorías impersonales de la Historia, predominantes en el Reino Unido, según las cuales **“todas las explicaciones que se den en términos de intenciones humanas se basan en una mezcla de vanidad y terca ignorancia”**.<sup>791</sup>

---

<sup>789</sup> Ibídem. pp. 155-156. [pp. 66-67].

<sup>790</sup> La Conferencia abría el ciclo de intervenciones -organizadas por K. Popper- de la *Auguste Comte Memorial Trust Lecture* en la *London School of Economics*.

<sup>791</sup> Berlin, I. “La inevitabilidad histórica”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 110. Que corresponde a Berlin, I. “Historical Inevitability”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 98: **“All explanations in terms of human intentions stem from a mixture of vanity and stubborn ignorance”**.

Las teorías impersonalistas de la historia, en su interpretación del cambio histórico y, por ende, de la inteligibilidad del mismo, generaba consecuencias inasumibles para Berlin a la luz de su propia concepción de la naturaleza humana y de sus bases gnoseológicas y políticas. Distinguió tres de estas teorías:

1. La primera teoría impersonalista entendía que existía en la Historia una estructura eterna e inmutable operando por debajo de la realidad, donde la imposibilidad de descubrir tal hecho se debía a la falible e imperfecta capacidad humana. Resonaba aquí todo el discurso de la apariencia y la realidad de influencia idealista del siglo XIX, que Berlin constataba como una idea aun presente, mas entendía demasiado burda como para ser considerada en profundidad.<sup>792</sup>

2. La segunda sostenía que la Historia obedece a leyes, a causas universales de la conducta humana. Otorgaba al historiador la tarea principal de descubrir el *verdadero* curso de los acontecimientos. El individuo se convertía en mera subjetividad, pura ambigüedad, irrelevante ante las causas de aquellas leyes. Su único papel, si es que pretendía tener alguno, no era otro que el de reconocer el lugar que ocupa en la ley que rige la historia.<sup>793</sup> La crítica estaba dirigida hacia los historiadores que intentaron identificar leyes con las que dilucidar el devenir histórico y que entendieron su disciplina como el trazo de grandes frescos macro-comprensivos, **"sistemas de historiósosfos"**<sup>794</sup> como era, por ejemplo, Toynbee.<sup>795</sup> A esta actitud, donde la inteligibilidad del cambio histórico dependía de la capacidad de los historiadores para revelar esta ley básica, Berlin la calificó de metafísica y teleológica:

“Una vez que transferimos la responsabilidad de lo que sucede desde el fondo de los individuos al funcionamiento de las instituciones, culturas o a factores físicos o psíquicos, ¿qué puede significar requerir nuestra comprensión o sentido de la historia?”.<sup>796</sup>

Es decir, qué puede ya significar decir a un individuo que comprenda algo de lo que es excluido previamente como causa. La pregunta misma, ya sin sentido siquiera.

---

<sup>792</sup> Ibídem. pp. 212-122. [pp. 107-108].

<sup>793</sup> Ibídem. pp. 111-112. [pp. 134-135].

<sup>794</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 201. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 118: **“The systems of historians”**.

<sup>795</sup> En Toynbee ejercía de idea motriz la creencia de que el pensamiento histórico es una suerte de autodomínio, no completo por imposible, pero coherente y compatible entre visiones dispares (como la cristiana y la marxista), la idea de que en el fondo persiste esa capacidad de comprender y racionalizar la historia que, al cabo, conduce a una visión ecuménica y omnicomprensiva y que entendía la cultura como las regularidades del comportamiento, interno y externo, de los miembros de una sociedad (Vid. Toynbee, A. *A Study of History*. Ed. Oxford University Press. London, 1972. pp. 29, 43, 488).

<sup>796</sup> Berlin, I. “La inevitabilidad histórica”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 133. Que corresponde a Berlin, I. “Historical Inevitability”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 118: **“Yet once we transfer responsibility for what happens from the backs of individuals to the casual or teleological operation of institutions or cultures or psychical or physical factors, what can be meant by calling upon our sympathy or sense of history?”**.

3. Y por último, una tercera sería la que la Historia obedece a leyes, pero esta vez a las leyes que rigen los criterios de validez de las ciencias naturales. Y que, pareciendo lo más alejado de metafísica alguna, había entretejido históricamente sus influencias mutuas con las otras dos anteriores:

“Pues lo que todas ellas tiene en común es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en leyes generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos (...) pues si se han establecido las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera”.<sup>797</sup>

Es decir, en estas tres tesis se conjugaban dos de los peligros inaceptables que Berlin entiende para su propia concepción de la Historia de las Ideas: una interpretación determinista de la historia por un lado –*no pudo ser de otro modo*– y, por otro, unas interpretaciones donde la libertad de elegir por parte del individuo es, en último término, una ilusión –*la agencia humana poco pudo hacer*–. Esta posición le obligaba a una doble defensa: ante el determinismo y ante la influencia de ese determinismo en las interpretaciones que, históricamente, se habían producido para los acontecimientos políticos de los últimos tres siglos, puesto que eran diametralmente opuestos a su perspectiva como Historiador de la Ideas y, al fondo, con su Pluralismo.

Como Filósofo, hemos visto ya que se enfocó hacia la confusión epistemológica existente en la base del determinismo. Como Historiador de las Ideas, identificará a las teorías deterministas en el corazón de los excesos de lo que llamó conceptualmente libertad positiva. Ambas respuestas elaboradas, en primer lugar, para no permitir la presunción de que las *fuerzas ocultas* de la Historia se plantearan como justificación racional del propio acontecer histórico. En segundo lugar, para aclarar la confusión entre tipos de conocimiento distinto y la confusión subyacente y explicable en el concepto de la Historia como ciencia descriptiva. Y, en tercer lugar, para exponer que aquella era una consideración histórica que no otorgaba a la acción individual la debida importancia, pues introducía el absurdo lógico en el propio discurso de quien esto sostuviera y eliminaba de raíz la idea de responsabilidad individual.

La polémica que mejor reflejó todo lo anterior fue el celebrado y rudo intercambio de golpes críticos con el historiador E. H. Carr, en réplicas escritas como artículos, libros, correspondencia personal y cartas a los periódicos. “¡Qué tipo más raro es Carr!”,<sup>798</sup> – exclamaba Berlin, en 1951–: **“ve todos sus errores pero odia a sus oponentes demasiado como para admitirlos en público, aunque le guste admitirlo en privado como hace conmigo”**.<sup>799</sup> Carr agradecía las críticas de nuestro autor, pero le endosaba duramente las suyas al mismo tiempo. Así fue esta relación, amable y cordial en privado, feroz en público, desde, al menos, 1949, hasta bien entrados los años sesenta. Además, Carr se

---

<sup>797</sup> Ibídem. p. 123. [p. 109: “What all these concepts –metaphysical and scientific alike– have in common (despite their even vaster differences) is the notion that to explain is to subsume under general formulae, to represent as examples of laws which cover an infinite number of instances (...) for, if the laws have been correctly established, to describe something is, in effect, to assert that it cannot happen otherwise”].

<sup>798</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 222. Carta a Arthur Schlesinger, entre el 18 y 24 de febrero 1951: “What a strange man he is!”. Traducción nuestra.

<sup>799</sup> Ibídem. p. 222. Carta a Arthur Schlesinger, entre el 18 y 24 de febrero 1951: “[Él] sees all its fault but hates its opponents too much to admit anything in public although he enjoys admitting this in private to such as me”. Traducción nuestra.

especializó en la Historia de la Unión Soviética, y el punto de partida en el que ambos discreparían continuamente era la interpretación de esa Historia, que alimentaba la visión determinista de Carr. Berlin reconocía el mérito del enorme trabajo de Carr, aunque estaba **“en desacuerdo con todos sus enfoques, aborrezco su aproximación a la historia”**.<sup>800</sup> La Historia considerada como la Historia de los vencedores, en palabras de Berlin:

“La única cosa equivocada en este importante punto de vista [se refiere a la buena opinión que le merecía la producción casi enciclopédica de Carr sobre la URSS] es que es como la historia de un soberbio informe del Gobierno, basado en documentos oficiales (...) él rechaza en todo momento atender a la evidencia ofrecida por la oposición –blancos y rosas de toda clases- sobre la base de que fueron, al fin y al cabo, derrotados, que la historia es la historia de lo que ocurrió, no de lo que podría haber ocurrido, que la historia, en este sentido, es la historia de los éxitos y que lo que uno querría saber son las intenciones y actos de los vencedores”.<sup>801</sup>

La Historia, según Carr, es la Historia de lo que pasó. Y lo que pasó es que las fuerzas sociales –grupos, clases, ejércitos, estados- vencieron. Este era el relato sobre el que el historiador debía centrar su interés. Y su crítica de la individualidad se basaba en la incoherencia que para él suponía el separar el individuo de la sociedad, algo fundamentalmente equivocado si queríamos tener en cuenta la complejidad del tiempo presente.<sup>802</sup> Berlin sostenía que era falso que cuanto más escribamos la Historia de manera impersonal, más científica será, pues esto suponía hacer valer la descripción y la predicción no humanas para los seres humanos, el reverso de la falacia antropomórfica. Añadiendo que Carr pretendía caracterizar las fuerzas sociales por algo más real y concreto que los propios individuos que las componen, quedando estos en algo meramente abstracto. Era entonces cuando la realidad tomaba la forma objetiva de *marcha de la historia*, protagonizada por fuerzas sociales igualmente objetivas. Para Berlin, Carr producía una realidad que trascendía la exigencia empírica y anulaba la crucial distinción entre clases de juicios: **“E. H. Carr sostiene que es infantil o, en todo caso, de tipo infantil, atribuir los acontecimientos históricos a los actos de los individuos (lo que él llama el ‘prejuicio biográfico’) y que cuanto más escribamos la historia de manera impersonal más científica será esta y, por tanto, más madura y válida”**.<sup>803</sup> Era el reflejo histórico de la **“fascinación muy comprensible que produce la actitud moralmente**

---

<sup>800</sup> Ibídem. p. 484. Carta a Denys Page, 17 de marzo 1955: **“I disagree with all his views, I abhor his historical approach”**. Traducción nuestra.

<sup>801</sup> Ibídem. p. 484. Carta a Denys Page, 17 de marzo 1955: **“The only thing wrong with this very important point of view [se refiere a la buena opinión que le merecía la producción, que no el enfoque, de Carr] is that it is like a history and more like a superb Government report, based on official documents (...) he resolutely refuses to look at the evidence offered by the opposition –whites and pinks of all kinds- on the ground that they were, after all, defeated, that history is history or what happened, not what might have happened, that history in that sense is a success history and that what one wanted to know are the intentions and acts of the victors”**. Traducción nuestra.

<sup>802</sup> Carr, E. H. *Qué es la historia*. Ed. Ariel. Barcelona, 1983. pp. 59 ss.

<sup>803</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 26. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 19: **“When Mr. E. H. Carr maintains that to attribute historical events to the acts of individuals (‘biographical bias’) is childish, or at any rate child-like, and that the more impersonal we make our historical writing the more scientific, and therefore mature and valid, it will be”**.

**‘neutra’ de los científicos**<sup>804</sup> que muchos investigadores sentían ante la *neutralidad* de los juicios de las ciencias naturales. Carr incluso podía admitir que, si bien los hechos históricos son hechos acerca de individuos, no eran acciones de individuos, pues lo que debía investigar el Historiador era lo que subyace al acto, por lo que el motivo consciente del actor individual podía resultar totalmente irrelevante.<sup>805</sup>

Ya hemos señalado como Berlin reconocía su incompatibilidad con Carr. Podía reconocer que, si bien la idea de una decisión *causada* desde el tipo de conocimiento que defendía –lo que nos ofrece una idea de su marginalidad a comienzos de los años cincuenta-, no resultaba satisfactoria a sus críticos, la opción determinista le era insostenible por el papel motriz que atribuía **“al mecanismo de la historia misma (...) sola ella, es en último término responsable de todo”**.<sup>806</sup> Frente a frente estaban, por un lado, la idea de Historia concernida por las intenciones humanas capaces de ser explicadas objetivamente de acuerdo a su propia tipología de conocimiento y, por otro, la idea de la Historia entendida como fuerza social, colectiva. Nuestro autor desea poder alabar o culpar a los individuos por actuar bien o mal, por cuanto que a esto le subyace inexorablemente que, en un sentido básico, sean auténticamente libres para elegir entre posibilidades, y por ello, ser juzgados. El caso contrario, representaría la instauración de las relaciones sociales armadas sobre una jerarquía que transmitía, de nuevo, profundos orígenes metafísicos, definición que Berlin alargaba, **“obviamente [al] Marxismo y otras formas de estricto determinismo compatibles con las más estrictas formulas metafísicas sobre la libre voluntad”**.<sup>807</sup>

Carr creía que Berlin no llegaba a entenderle. Le producía perplejidad el *subjetivismo* de Berlin que, no negando la causalidad histórica –**“yo no niego, por supuesto, la causación en la historia”**–,<sup>808</sup> negaba que esta absorbiera toda la explicación de los actos individuales, ya lo hiciera por la vía de las influencias impersonales de la Historia –es decir, anulación del juicio individual por el gran relato histórico- o por la vía del relato minutísimo y muy detallado –es decir, anulación del juicio individual por las vicisitudes cotidianas que explican que, el agente, no podía actuar de otro modo-. Carr era rotundo, el historiador no se detenía en pronunciar juicios morales acerca de las vidas privadas de individuos que desfilan por sus páginas. Tiene otras cosas que hacer.<sup>809</sup> Berlin defenderá los juicios morales cuyo contenido y fundamento era mucho más amplio de lo que expresaba Carr, y que rebasaba su crítica, apreciación que éste no parecía asumir, ni siquiera advertir en lo más mínimo, por lo que no parece extraño que pensara que Berlin

---

<sup>804</sup> Berlin, I. “La inevitabilidad histórica”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 159. Que corresponde a Berlin, I. “Historical Inevitability”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 159: **“A very understandable fascination with the morally ‘neutral’ attitude of natural scientists”**.

<sup>805</sup> Carr, E. H. *Qué es la historia*. Ed. Ariel. Barcelona, 1983. pp. 69-70.

<sup>806</sup> Berlin, I. “La inevitabilidad histórica”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 116. Que corresponde a Berlin, I. “Historical Inevitability”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 103: **“This attitude rests on the belief that everything is caused to occur as it does by the machinery of history itself (...) and it alone, is ultimately responsible for everything”**.

<sup>807</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 487. Carta a M. White, 2 de mayo 1955: **“Obviously [al] Marxism and other forms of strict determinism are compatible with the strictest forms of metaphysical free will”**. Traducción nuestra.

<sup>808</sup> Ibídem. p. 460. Carta a E. H. Carr, 3 de diciembre 1954: **“I do not, of course, deny causation in history”**. Traducción nuestra.

<sup>809</sup> Carr, E. H. *Qué es la historia*. Ed. Ariel. Barcelona, 1983. pp. 102-103.

no le entendía cuando nuestro autor insistía en que los historiadores, como los demás seres humanos:

"Usan un lenguaje que está inevitablemente salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa [evaluativa, en el original], y que invitarles a que eliminen de él dicha fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea entontecedora y anormalmente difícil".<sup>810</sup>

Que no era sino otro modo de decir lo que ya había expresado bajo la fórmula de origen austriaco: sólo porque tenemos capacidad de realizar juicios de valor, podemos emitir proposiciones descriptivas, que remitía, a su vez, a las categorías que conforman nuestra comprensión. Y de repetir su hallazgo de 1937 –como así hizo en el ensayo en cuestión ahora, en apenas un solo párrafo de diez líneas: **"una falacia fatal tiene que esconderse por alguna parte de la argumentación"**.<sup>811</sup> Si no podemos hacer **"ninguna acusación de moralismo o de prejuicios a los historiadores, ¿qué puede significar objetivo?"**.<sup>812</sup> El historiador se extraviaba por los métodos de otras disciplinas si asumía la falacia del antimoralismo, y la responsabilidad moral devenía una ficción pre-científica, lo que convertía en ilegibles las distinciones que hacemos normalmente y que están inevitablemente contenidas en el lenguaje cotidiano. Ni siquiera, vino a decir Berlin, era necesario que los historiadores emitiesen, formalmente, juicios de valor, pues esto no era sino una redundancia de lo que, de todos modos, ya estaba subsumido en el propio modo de actuar y situar los hechos, y en la elección de un lenguaje u otro, de unas palabras en vez de otras:

"El historiador no puede evitar eso; si no, no será historia lo que escribe desligado a lo que él, su sociedad u otra cultura consideran importante o superficial. Si historia es lo que hacen los historiadores, la cuestión fundamental de la que ninguno de estos puede evadirse, lo sepan o no, es la de cómo llegamos a ser lo que somos o lo que fuimos (y la de cómo otras sociedades llegaron a ser lo que son o lo que fueron). Esto, *eo facto*, lleva consigo una idea especial de la sociedad, de la naturaleza humana, de los resortes de la actividad de los hombres y de sus valores y escalas de valor (...) La historia no es una actividad subsidiaria [*subcontratada*]; pretende dar una explicación lo más completa posible de lo que los hombres hacen y padecen; llamarles hombres es atribuirles valores que hemos de poder reconocer como tales; si no, no son hombres para nosotros. Por tanto, los

---

<sup>810</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 29. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 21: **"Historians, like other men, use language, which is inevitably shot through with words of evaluative force, and that to invite them to purge their language of it is to ask them perform an abnormally difficult and self-stultifying task"**.

<sup>811</sup> Berlin, I. "La inevitabilidad histórica". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 154. Que corresponde a Berlin, I. "Historical Inevitability". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 137: **"But even this cannot be said, for the contradictory of this proposition cannot be refuted. Hence nothing of this topic can be said at all. This is surely a *reductio ad absurdum* of the entire position. A fatal fallacy must be lurking somewhere in the argument of the moralistic school"**.

<sup>812</sup> *Ibidem*. p. 154. [p. 136: **"But then -this surely follows- neither may we bring charges of moralism or bias against those historians who are prone to praise and blame, for we are all in the same boat together, and no one standard can be called objectively superior to any other. For what, on this view, could 'objective' mean"**].

historiadores (moralicen o no) no pueden evadirse de tener que tomar alguna postura sobre qué es lo importante, y en qué medida lo es (aunque no se pregunten por qué lo es). Sólo esto es suficiente para hacer que sean ilusorias las ideas de una historia 'libre de valores' y de un historiador que transcribe *rebus ipsis dictantibus*".<sup>813</sup>

Conceptualmente, este era un debate más que resuelto para Berlin desde décadas atrás y no le causaba problema alguno defender sus argumentos. En esta relación Carr-Berlin, Carr envió personalmente a Berlin la crítica que había escrito sobre "La inevitabilidad histórica", antes de que se publicara en *The Times Literary Supplement* el 17 de diciembre de 1954 -como "History and Morals"- para tener en consideración, previamente, las observaciones de Berlin, si por ello cambiar sus críticas de fondo. Isaac Deutscher -al que Berlin detestaba como marxista determinista- haría lo propio con su reseña, publicada en *Observer*, el 16 de enero de 1955, titulada "Determinist All". Berlin confesó a su amigo A. Schlesinger, en enero de 1955, lo que ya esperaba y le venía encima: **"Mi pobre lectura de la LSE está obteniendo una espantosa prensa. Pullas del horrible Deutscher en el Observer - golpes de Carr en el TLS - crueles embestidas de cristianos neo-burkeanos en Spectator - Estoy muerto y enterrado"**.<sup>814</sup> Cuando Carr publicó su *Qué es la Historia*, en 1961, como resultado de las prestigiosas y masivas en seguimiento *Trevelyan Lectures* de Cambridge, satirizaba así la influencia de Berlin que Carr encontraba en muchos de los autores que, en esos años, comenzaban a criticar el determinismo: **"Sir Isaiah Berlin es un escritor muy popular y merecidamente conocido (...) incluso cuando expresa sinsentidos, Berlin se gana nuestra indulgencia por expresarlos de modo atractivo y sugerente. Los discípulos repiten el sinsentido, pero no consiguen la parte atractiva"**.<sup>815</sup> Berlin replicaría en la disputa interminable de estos años, en 1961, siempre reiterando que Carr estaba malinterpretando su crítica, que él no afirmaba que el determinismo fuera falso -no podía, al no ser este un asunto a subsumir en verdadero/falso-, sino que la lógica que lo sostiene es incoherente al suponer la revisión de las convicciones más comunes y habituales de los seres humanos. También que no era deseable purgar al historiador de los juicios morales. Que la tarea del historiador era comprender y explicar, no justificar.<sup>816</sup> La relación Berlin-Carr seguiría adelante, cada uno en su posición. Con un añadido importante de fondo, lo que Berlin

---

<sup>813</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 31. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 23: **"The historian cannot avoid this; otherwise what he writes, detached as it will be from what he, or his society, or some other culture regards as central or peripheral, will not be history. If history is what historians do, then the central issue which no historians can evade, whether he knows this or not, is how we (and other societies) can to be as we are or were. This, *eo facto*, entails a particular vision of society, of men's nature, of the springs of human action, of men's values and scales of value- (...) History is not an ancillary activity; it seeks to provide as complete an account as it can of what men do and suffer; to call them is to ascribe to them values that we must be able to recognize as such, otherwise they are not men for us. Historians cannot therefore (whether they moralize or not) escape from having to adopt some position about what matters and how much (even if they do not ask why it matters). This alone is enough to render the notion of a 'value-free' history, of the historian as a transcribe *rebus ipsis dictantibus*, an illusion"**.

<sup>814</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 471-472. Carta a A. Schlesinger, 12 de enero 1955: **"My poor LSE Lecture is getting an appalling press -gibes from the horrible Deutscher in the Observer- cracks from Carr in TLS-vicious onslaught from the Christian neo-Burkeans in the Spectator- I am dead and buried"**. Traducción nuestra.

<sup>815</sup> *Ibidem*. p. 41. Citado por H. Hardy (ed.): **"Sir Isaiah Berlin is a deservedly popular and widely-read writer (...) even when he talks nonsense, he earns our indulgence by talking it in engaging and attractive way. The disciples repeat the nonsense, and fail to make it attractive"**. Traducción nuestra.

<sup>816</sup> *Ibidem*. pp. 48-50. Carta al editor de *The Listener*, publicada el 15 de junio 1961.



estaba rechazando de Carr, además de lo expuesto, era la falta de formación filosófica en el historiador, que él retenía imprescindible, sobre todo en estos años del positivismo redivivo, con fuerte influencia del materialismo histórico o del behaviorismo estadounidense: **“estoy en contra de los políticos teóricos que nunca han hecho filosofía, y cuyas ideas son, en consecuencia, muy toscas. Esto era verdad, por ejemplo, en Carr, que era sólo un estudiante de historia, y realmente no era capaz de manejar conceptos”**.<sup>817</sup>

Si la crítica de Carr encausaba a todo el aparato teórico berliniano, otros autores criticaron aspectos específicos del mismo, siempre referidos al determinismo histórico. Destacaremos dos de estas críticas, buenos ejemplos también, para bien o para mal, del tipo de recepción de las ideas propias de Berlin, de las dificultades que incluso sus propios partidarios tenían al respecto, y de cómo su propia personalidad algo tenía que ver en ello. Los dos puntos que enjuiciaban eran estos:

1.- La incomprensibilidad de esta *human self-awareness* que decide y la confusión que, de seguido, producía entre juicio moral y juicio lógico. Donde apreciaremos con claridad la dificultad de la comprensión de la racionalidad intelectual, sobre todo al lado de la racionalidad de la ciencia como guía o canon de la idea misma de razón.

2.- Los trucos argumentativos que empleaba, aplicados, en este caso, al marxismo. En la que se observa cómo, desde la izquierda británica, se tenía cierta prevención ante el arte conversacional berliniano.

1. La primera crítica, realizada por Ernest Nagel, nos muestra cómo era complejo advertir el tipo de conocimiento que Berlin sostenía y, sobre todo, cómo ejercía de fuente racional para la acción moral. “The historical inevitability” fue para Nagel **“una crítica devastadora de la visión determinista de la Historia que ven la escena humana como el despliegue de un destino inevitable que el ser humano no podía alterar”**.<sup>818</sup> Entendía que esto era el resultado de la búsqueda de leyes en la Historia, que nacía una vez que los historiadores desbrozaban, detenidamente, lo que aconteció en cada caso y, entonces, comenzaban a apreciar regularidades y pasaban a hablar de **“organización cósmica (...) teorías de la civilización (...) la impotencia de las acciones humanas deliberadas, ya fueran individuales o colectivas, para alterar el curso de la Historia humana”**<sup>819</sup> que tanto rechazaba Berlin, y el propio Nagel. Ahora bien, Nagel dijo no comprender bien la idea que Berlin tenía del *human-self*. Le parecía algo casi imposible de materializar y, además, este *human-self* toma decisiones que son calificadas de *libres*, cuando lo que él entiende es que **“el individuo, normalmente, no es consciente de que la decisión que finalmente toma acerca de algo puede ser la expresión de un conjunto más o menos estable de hábitos, impulsos, atención cuidadosa a otras alternativas (...) [que no es consciente] más de lo que normalmente es de su propio latido y del órgano que lo**

---

<sup>817</sup> Berlin, I. “Isaiah Berlin in conversation with Steven Luckes”. *Salmagundi*, No. 120 (FALL 1994) p. 94: **“I am against political theorist who have never done philosophy, and whose views therefore are sometimes crude. This was, for example, true of E. H. Carr, and that was because he was only a student of history, he wasn’t really able to cope with concepts”**. Traducción nuestra.

<sup>818</sup> Nagel, E. *The structure of science: problems in the logic of scientific explanation*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1961. p. 599: **“A devastating critique of philosophies of history which view the human scene as the unfolding of an inevitable destiny that cannot be altered by human effort”**. Traducción nuestra,

<sup>819</sup> Ibídem. p. 593: **“Cosmic-organization (...) civilization theories (...) the impotence of deliberate human action, whether individual or collective, to alter the course of human history”**. Traducción nuestra.

**produce**"<sup>820</sup> y que si es eso lo que se puede identificar con el *self*, no deja de ser problemático para él que eso obtenga estatus epistemológico. Por esto mismo, la gente no tiene problemas al reconocer el lenguaje de las religiones, de creencias filosóficas o de cualquier otro tipo de corte profundamente determinista, pensar, y continuar utilizando justamente -en contra de lo que Berlin sostiene- el lenguaje ordinario moral para expresar distinciones morales igualmente familiares, es decir, que el lenguaje moral sobrevive perfectamente en compatibilidad con creencias deterministas.<sup>821</sup>

Berlin responderá que Nagel, en un análisis riguroso y adecuado de lo que él quiso decir, estaba, sin embargo, introduciendo una idea de *verdadera decisión moral* como premisa previa a lo que sucede en la realidad, es decir, que tiene una referencia fija -kantiana- donde busca el reflejo, que no encuentra, del *self-awareness berliniano*, que había que buscarlo en otro tipo de conocimiento como fuente racional para la acción moral. Por ello, una cuestión era la *coherencia* que demostraban creencias deterministas, que no era novedad que pudieran ser sostenidas al lado de la percepción de que no coartan la libertad de acción moral, y otra confundirla con la cuestión de si tales conductas eran **"moralmente apropiadas"**<sup>822</sup> y, entender que así era, a la vista que los deterministas no demostraban inquietud en sus vidas normales. Berlin insistía en que esto era debido, no a que el determinismo fuese verdadero y se pudiera convivir con él, sino que, suscribiendo el determinismo en sus teorías, se comportan como si no fuese verdad en la realidad, en la práctica: **"a veces, la práctica desmiente la profesión, por muy sinceramente que esta se mantenga"**.<sup>823</sup>

Una variación de la anterior, pero respondida desde otro argumento distinto, era la crítica de su buen amigo Morton White, al que no acababa de convencerle la relación entre juicios de valor del historiador y la teoría determinista. Entendía que la crítica de Berlin al determinismo se sostenía en premisas lógicas, y que derivar de ella una premisa moral no dejaba de ser extraño. La cuestión de si el determinismo era cierto o no, era un juicio lógico, no moral, y la idea de que era incompatible lógicamente no era, ella misma, un enunciado moral, produciéndose un **"error conceptual"**.<sup>824</sup> Entonces, Berlin al afirmar que si el determinismo era cierto no habría juicios morales, estaba derivando, de un juicio lógico, un juicio moral. White afirmaba que se podía establecer, al mismo tiempo, que el agente no podría comportarse de otro modo y emitir juicios morales condenatorios acerca de esa acción, y que esta compatibilidad descansaba en que la racionalidad subyacente en el causalismo de la acción determinada, era distinta en uno y otro caso.

---

<sup>820</sup> Ibídem. p. 593: **"The individual is usually unaware that the decision he finally makes may be the expression of a set of more or less stable habits, transient impulses, the carefully attention he gave to some of the alternatives (...) any more than he is normally aware of his own heartbeat or of the organ that produces it"**. Traducción nuestra.

<sup>821</sup> Ibídem. pp. 603-604.

<sup>822</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 15. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 23: **"Morally appropriate"**.

<sup>823</sup> Ibídem. p. 17. [p. 10: **"Practice sometimes belies profession, no matter how sincerely held"**].

<sup>824</sup> White, M. *Foundations of Historical Knowledge*. Ed. Harper&Row Publishers. New York. 1969. p. 273: **"I think rest on a misconception between certain moral judgement of actions and statements than those actions are voluntary"**. Traducción nuestra.

Berlin volvió a replicar remitiéndose al origen epistemológico de su razonamiento, que la proposición de que no es razonable condenar a un hombre que no tiene libertad para decidir no se basa en ningún conjunto especial de valores morales, sino en el austiniiano **“nexo especial que hay entre conceptos descriptivos y valorativos”**,<sup>825</sup> que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Estaba aplicando en su respuesta la necesidad valorativa indispensable y previa si es que de un ser humano podríamos decir que era humano: **“culpar moralmente a una mesa tanto como a un bárbaro ignorante o a un adicto incurable no es una proposición ética, sino una proposición que recalca la verdad conceptual de que este tipo de alabanzas y condenas sólo tiene sentido entre personas que pueden elegir libremente”**.<sup>826</sup> En ambos casos, era en estas respuestas donde Berlin se esforzaba en apaciguar temores ante la confusión del causalismo científico que el determinismo pretendía avalar tras de sí y la consiguiente dependencia que de él establecía para juzgar las acciones humanas, con el otro tipo de conocimiento que, justamente, invertía todos estos términos, separaba conocimientos y, al hacer caer la idea determinista del lado del conocimiento intelectual, era este quien, convenientemente, dejaba a aquel en una posición comprometida si es que aspirábamos a una explicación moral-intelectiva válida para el comportamiento humano.

2. La segunda crítica era la que, desde la *new left* británica, ponía en duda su visión del determinismo marxista. Gordon Leff reconocía en Berlin un notable talento para **“travestir”**<sup>827</sup> los argumentos de sus oponentes. Sostenía que una de sus principales estrategias de réplica era que siempre reenfocaba más la construcción conceptual de las críticas ajenas, antes que atenderlas como tales a su propia teoría: **“con un juego de manos el Profesor Berlin ha yuxtapuesto las palabras ‘uniforme’ e ‘inalterable’ con ‘descubrible’”**,<sup>828</sup> y esto le parecía una jugada demasiado gruesa incluso para Berlin:

“Decir que las líneas principales del desarrollo histórico son descubribles, que es el argumento marxista, es decir que hay ciertas regularidades y relaciones causales, tal que de un conjunto dado de datos históricos podamos explicar su significado”.<sup>829</sup>

Esta regularidad no conducía, según Leff, necesariamente, a inalterabilidad alguna, ni proveía criterios últimos con los que ofrecer una explicación histórica indiscutible. Leff corregía a Berlin y señalaba que a los marxistas había que acusarles de reducir todo los datos a un único principio, pero no de la significación absoluta que ese principio tenía en la interpretación de Berlin. Esto es, Leff le decía a Berlin, que criticase a los marxistas por la forma en la que usan los datos, no en que usen datos, y evitara así la irracional

<sup>825</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 23. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 26: **“The particular nexus between descriptive and evaluative concepts which governs the language we use and the thoughts we think”**.

<sup>826</sup> *Ibidem*. p. 24. [p. 26: **“To say that you might as well morally blame a table as an ignorant barbarian or an incurable addict is not an ethical proposition, but one which emphasises the conceptual truth that this kind of praise and blame makes sense only among persons capable of free choice”**].

<sup>827</sup> Leff, G. *The Tyranny of Concepts: a Critique of Marxism*. Ed. The Merlin Press. London, 1961. p. 146: **“Professor Berlin has the notable gift of travestying his opponents’ arguments”**. Traducción nuestra.

<sup>828</sup> *Ibidem*. p. 147: **“By a sleight of hand Professor Berlin has juxtaposed the words ‘uniform’ and ‘unaltering’ with ‘discoverable’”**. Traducción nuestra.

<sup>829</sup> *Ibidem*. p. 147: **“To say that the main lines of historical development are discoverable, which is the marxist contention, is to say that there are certain regularities and causal relationships, such that from a given set of historical data we can explain their significance”**. Traducción nuestra.

posición de la condena absoluta de la máxima racionalidad determinista –aunque fuera una falacia-, puesto que al hacerlo, no dejaba espacio a la idea de descubrir regularidades causadas. Es decir que, de un modo u otro, Berlin había extrapolado para sí mismo un comportamiento del lado opuesto al que criticaba, incurriendo en la contradicción –en el juego de manos- de que, al final, donde se discrepaba no era en la idea de la causación, sino en su resultado. Con el corolario de la afirmación berliniana de que admitir la causación determinista era dejar sinsentido la existencia misma de los juicios de valor. Esta era la concatenación de errores que, según Leff, Berlin había cometido: confundir el efecto con la causa y, de ahí, derivar, el absurdo del valor. Toda una operación para, en el fondo, encubrir el hecho de que Berlin estaba, simplemente, criticando un conjunto de valores desde los suyos, que eran distintos, lo cual era legítimo, pero de ahí no se podía pretender la refutación de determinismo<sup>830</sup> y, de hecho, nuestro autor fracasaba en su objetivo.

Berlin reconoció que la explicación que ofreció en este punto era insuficiente. Originó la confusión de pensar que él sostenía lo contrario de lo que criticaba, que quería refutar el determinismo. Cuando lo que quiso hacer fue un análisis de estas ideas y qué es lo realmente permitían a la idea de la libertad. Su objetivo era mostrar su sospecha –tras la que había un profundo convencimiento de fondo-. Que, al final, lo que estas críticas mostraban, es que era perfectamente posible y factible **“una especie de decisión pragmática a gran escala sobre cómo tratar un determinado ámbito de pensamiento o de la experiencia, basado en la idea que se tenga del conjunto de categorías que daría mejor resultado”**<sup>831</sup> y, a partir de ahí, los valores de unos y de otros se podían criticar mutuamente, a un paso, por ejemplo, del mero relativismo. Y que si esto era cierto, entonces suponer que **“no [se] ve por qué hemos de ir a parar a ellas [a las dudas de Berlin]”**.<sup>832</sup> Esto era lo que Berlin podía en duda, lo que rechazaba, esta domesticación de los valores y la desactivación de su origen y el enterramiento de su vinculación radical a la misma intelección. Es por esto que algunos autores podían estar cómodos con el determinismo y, a la vez, con la enunciación de juicios morales. Para Berlin, las conclusiones a las que conducía era, como mínimo, dudosas, y era esto lo que le necesitaba resaltar:

“La idea de una decisión no causada como algo que está fuera del mapa no es ciertamente satisfactoria. Pero la otra única alternativa que permiten estos pensadores –una decisión causada que se considera que lleva consigo responsabilidad, merecimiento, etc.- es igualmente insostenible (...) ninguno de estos modelos viene bien en absoluto. Parece que necesitamos uno nuevo, un esquema que rescate la prueba de que hay conciencia moral”.<sup>833</sup>

---

<sup>830</sup> Ibídem. p. 148-149.

<sup>831</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 38. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 29: **“A wider theory, according to which belief in determinism or any other view of the world is, or depends on, some sort of large-scale pragmatic decision about how to treat this or that field of thought or experience, based on a view of what set of categories would give the best results”**.

<sup>832</sup> Ibídem. p. 38. [p. 29: **“I do not claim to have refuted the conclusions of determinism; but neither do I see why we need driven towards them”**].

<sup>833</sup> Ibídem. pp. 37-38. [p. 29: **“The notion of uncaused choice as something out of the blue is certainly not satisfactory. But (I need not argue this again) the only alternative permitted by such thinkers – a caused choice held to entail responsibility, desert and the like – is equally untenable (...) We seem to need a new model, a schema which will be rescue the evidence of moral consciousness”**].

Berlin repitió entonces, una vez más, que él no pretendía refutar el determinismo. Su operación era menos arriesgada que un enfrentamiento directo y frontal. Quería socavar su preeminencia dirigiendo su crítica a la confusión epistemológica y a sus consecuencias para la libertad y el individuo libre. Sin embargo, muchos de sus críticos y, por supuesto, Carr, interpretaron que lo normal era entender su posición como una refutación del determinismo. Cuando en la última parte del texto anterior estaba escrito cuál era su principal objetivo, aportar la prueba de que hay conciencia moral.

Con todo, es evidente que las interpretaciones históricas en los años cincuenta y sesenta se formulaban bajo la presencia de dos bloques políticos, y cada alegato en contra del determinismo era, en una buena parte, un alegato contra el bloque soviético. El conflicto moral que Berlin planteaba era, también, un debate profundamente diferenciador entre el mundo soviético y el mundo occidental. Pero ahora a Berlin le preocupa la influencia del determinismo en occidente y no aceptaba que los historiadores parecieran insensibles e imperturbables ante la posibilidad de manejar cómodamente conceptos deterministas que abrían, al mismo tiempo, la puerta a la idea de comportamientos morales irracionales en el individuo, como parte de la aberración que debía ser tratada terapéuticamente. Como si, por alguna misteriosa capacidad, estos intelectuales occidentales estuviesen dotados para manejar conceptos y estos no transformasen, no calasen, no influyesen en las democracias liberales en la que son pronunciados en dirección a consecuencias no deseables o no calculables en los propios individuos. Esta fue, también, una perceptible preocupación en alguien que había ya comprendido que la conexión democracia e individuo libre no era tan evidente de suyo.

Ocupémonos ahora de la segunda parte del debate histórico, el reseñado como Historia del Pensamiento Político, que fue distinto, y posterior en fecha al anterior. Afectaba a la Teoría o Filosofía Política que asumía su contenido como Historia del Pensamiento Político y que tuvo al conocido como *contextualismo* de Cambridge de interlocutor. Fue el mismo Pocock quien abriera este enfoque *contextualista* en un artículo<sup>834</sup> publicado en el mismo libro que Berlin publicara la versión inglesa de “¿Existe aún la Teoría Política?”, en 1962, las dos perspectivas página con página. Berlin reconoció, en la Introducción de su estudio sobre Vico y Herder, la existencia de este debate –**“la importancia de la hermenéutica histórica ha sido enormemente infravalorada debido a una falta de sensibilidad histórica de los pensadores británicos”**–<sup>835</sup> y, aunque entrara en escena tardíamente, era una señal saludable del replanteamiento de aquella visión dominante de los historiadores clásicos británicos.

En su artículo, Pocock, como Berlin, criticó la Historia a cuya base de situaba la idea de la *philosophia perennis*, y la criticó debido a que, en su perspectiva, no contemplaba suficientemente los medios por los cuales esta clasificación estaba hecha por una disciplina que se denominaba pensamiento político. Era una crítica a la recepción de la

---

<sup>834</sup> Pocock, J. G. A. “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry”. En, Laslett, P. and Runcimann, W. G. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Second series. Ed. Blackwell. Oxford, 1972. pp. 183-202.

<sup>835</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 22. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xvi: **“The importance of historical hermeneutics has been greatly underestimated by historically insensitive British thinkers in the past”**.

tradición de pensamiento que, recibido como Historia de las Ideas Políticas, implicaba de suyo una tradición de intelectualización: **“los términos en los que está establecida y prospera parecen ser convencionales y tradicionales”**.<sup>836</sup> Los pensadores eran pensados según aquello que nos interesaba de lo que dijeron y sin constituir un cuerpo científico propio o consistente. Había aquí dos tipos de confusiones; una, al relacionar el pensamiento acerca de cómo otros seres humanos pensaron y, otra, acerca de cómo y por qué nosotros pensamos acerca de ellos.<sup>837</sup> Pocock entendía que se podían realizar ciertas mejoras que contribuyeran a reducir o eliminar la vaguedad e inconsistencias que estos estudios presentaban:

“Un científico político puede ir más allá y estar interesado en la relación entre las actividades políticas, instituciones y tradiciones de una sociedad y los términos en los que ese complejo político es expresado y comentado cada vez, y en los usos en los que esos términos son empleados; en breve, en las funciones de lo que puede ser llamado lenguaje (o lenguajes) políticos de esa sociedad política”.<sup>838</sup>

Con estas observaciones, estaba señalando a uno de los más significativos representantes de la así llamada tradición del pensamiento: Oakeshott. La visión oakeshottiana acuñaba una caracterización de la teoría política como abstracción o compendio de una tradición. Asumiendo por tal una tradición de comportamiento<sup>839</sup> como el más amplio y complejo sistema y modos de ese mismo comportar, pensar o

---

<sup>836</sup> Pocock, J. G. A. “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry”. En, Laslett, P. and Runcimann, W. G. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Second series. Ed. Blackwell. Oxford, 1972. p. 183: **“The terms on which it is established and flourishing appears to be conventional and traditional”**. Traducción nuestra.

<sup>837</sup> *Ibidem*. pp. 185-186.

<sup>838</sup> *Ibidem*. p. 183: **“A political scientist may further be interested in the relation between the political activities, institutions and traditions of a society and the terms in which that political complex is from time to time expressed and commented on, and in uses to which those terms are put; in short, in the functions within a political society of what may be called language (or languages) of politics”**]. Traducción nuestra.

<sup>839</sup> La cual tenía su traducción en el enfoque moral conservador británico de finales de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta, al criticar y señalar los peligros de vivir con una moral que persigue sus propios fines. Oakeshott identificaba dos tipos de moralidad. Para la primera de ellas, la vida moral es un hábito de afectos y comportamiento, no un hábito de pensamiento, sino una costumbre de sentimientos y conducta; (Vid. Oakeshott, M. “The Tower of Babel”. En, *The Cambridge Journal*. Vol. II, nº 2. November, 1948. p. 68) es decir, que en situaciones normales de la vida actuamos no por aplicación consciente de una regla o por una conducta reconocida en una idea moral, sino de acuerdo a ciertas costumbres y hábitos. Esta sería una forma de comportamiento irreflexiva. Para la segunda, el comportamiento se guiaría por la aplicación reflexiva de un criterio moral, y aparece en dos variedades: la persecución autoconsciente de los propios fines y, por otro lado, la aplicación fruto de la observancia reflexiva de reglas morales. (Vid. *Ibidem*. p. 73). Oakeshott sostenía que la primera de estas formas reflexivas es una vida moral que en el individuo es una opción arriesgada y muy peligrosa, pero que en la sociedad es desastrosa. Basa su razonamiento en que no hay ideal moral que, en su persecución, no lleve a la más absoluta desilusión y que, además, como tal ideal, siempre tendrá otro enfrente igualmente admirable. Es una pesada carga que se pone a la espalda de los que tienen que elegir, no sólo la tarea de traducir ideales morales en comportamientos apropiados de conducta, sino que también oculta la carga intelectual de remover el conflicto de valores antes de que un determinado comportamiento moral sea posible y, aunque estos conflictos se arreglen amigablemente, esto no es bastante, pues lo que se requiere es una reconciliación teórica y verbal. Para un individuo es un juego que puede tener recompensa; para una sociedad es una locura (Vid. *Ibidem*. p. 76). Es una forma de dominación, esta vida moral de persecución de ideales - *pursuit of ideals*- que, al final, lo que consigue es un estado de lamentación por la mala suerte individual y social, lejos de lo que sería deseable alcanzar, un conjunto establecido de hábitos y comportamientos - *settled habit of behaviour*- (Vid. *Ibidem*. p. 83).

hablar acerca de política que habíamos heredado del pasado. Desde esta tradición de comportamiento, el pensamiento político compone una serie de abstracciones. El sentido en el que se puede definir estas series de abstracciones es que, en sí mismo, ella misma es una tradición y así nos ha sido dada en precedencia. Lo que se podía esperar de ella es que fuera un comentario a un determinado conjunto de conceptos fundamentales. Lo cual, siendo evidente que la Historia del Pensamiento Político se realiza gracias al empleo estable de cierto tipo estable de vocabulario e ideas, conducía a una serie de confusiones y absurdos que fueron lo que los cambrigenses Dunn, Skinner y Pocock, se propusieron aclarar en los años sesenta.

Quentin Skinner, en el artículo que publicó en 1969, titulado “Meaning and understanding in the history of ideas”<sup>840</sup> profundizaba en los errores que Pocock había identificado. Entendió que estos historiadores tradicionalistas operaban con la idea de la existencia de **“paradigmas esencialistas”**<sup>841</sup> previos, que eran los que cabía encontrar y buscar en un autor del pasado. Era de aquí de donde provenían los **“resultados que pueden ser clasificados no como historias sino, más apropiadamente, como mitologías”**,<sup>842</sup> creadas por historiadores que buscan y esperan encontrar en pensadores del pasado una doctrina concerniente a su materia de estudio como tal. Lo que tomaba forma como los dos tipos de absurdos a la hora de concebir esta Historia.

El primer absurdo era situar el foco en los pensadores individuales de modo que la Historia del Pensamiento sea una procesión de estos y su biografía intelectual. Con el riesgo máximo que supone el caer en anacronismo, es decir, atribuir pensamientos a un autor que él mismo no tenía en mente, o no de ese modo.<sup>843</sup> Produciendo asimetría – anacronismo-, entre el significado que un observador puede justificadamente reclamar en un episodio histórico dado y el episodio en sí mismo. Y que sucedía a los historiadores cuando estaban más interesados en el significado retrospectivo de un determinado episodio que en el sentido para el agente en aquel tiempo.

El segundo absurdo, era situar el foco de la Historia en el desarrollo de alguna **“idea unitaria”**<sup>844</sup> a lo largo de la historia, con la intención de trazar una morfología de alguna doctrina dada a través de todas las provincias del pensamiento de la Historia donde aparezca (ya fuera el poder, la religión, etc.), latente tras ello, la identificación del mandato de la ley natural sobre la normativa y reglas de gobierno -Skinner y Berlin identifican un ejemplo de esto en la obra de Arthur Lovejoy-<sup>845</sup> con el consiguiente riesgo de que la doctrina estudiada quedara hipostasiada como una entidad en sí misma, llegando a decir que el desarrollo de esa doctrina o idea ha sido inmanente, aun cuando

---

<sup>840</sup> Skinner, Q. “Meaning and understanding in the history of ideas”. En, Skinner, Q. *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002. pp. 57-89

<sup>841</sup> Ibídem. p. 59: **“The notion of the priority of paradigms has already been fruitfully explored in the history of art, where it has caused an essentially historicist story”**. Traducción nuestra.

<sup>842</sup> Ibídem. p. 59: **“The results may be classified not as histories but more appropriately as mythologies”**. Traducción nuestra.

<sup>843</sup> Ibídem. pp. 59 ss.

<sup>844</sup> Ibídem. p. 59: **“Unit idea”**. Traducción nuestra.

<sup>845</sup> Para la idea de la tarea de los historiadores de las ideas en Lovejoy y el estudio de las ideas unitarias perennes e interculturales, cuya tarea es aclarar y trazar (Vid. Lovejoy, A. *The reason, the understanding and time*. Ed. John Hopkins Press. Baltimore, 1961). Para la crítica de Skinner (Vid. Skinner, Q. “Meaning and understanding in the history of ideas”. En, Skinner, Q: *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002. p. 62).

nadie se haya percatado de ello. Si queríamos comprender un texto, sostenía Skinner, debíamos ser capaces de ofrecer un enfoque, no solamente del sentido de lo que, efectivamente, dice, sino de lo que el pensador en cuestión **“podía haber significado al decir lo que dijo”**.<sup>846</sup> Y añadirle a esto, al mismo tiempo, la **“la fuerza intencionada con la cual la expresión es emitida”**.<sup>847</sup> Es decir, no solo percibir el sentido de lo que el autor dice sino también que está en *haciendo -doing in-* al decirlo.<sup>848</sup> La Historia de la Teoría Política era así, no sólo el estudio de los textos canónicos, sino **“una investigación más amplia sobre los cambios de los lenguajes políticos con los cuales las sociedades se hablan a sí mismas”**.<sup>849</sup>

Berlin, como hemos citado, dio la bienvenida al esfuerzo hermenéutico en la historiografía británica. Ahora bien, nuestro autor, también había expuesto en “¿Existe aún la Teoría Política?” un planteamiento metodológico. Fue allí donde dijo que las preguntas de la filosofía política se caracterizaban por desconcertarnos desde su mismo inicio al formularlas, y no disponíamos de una técnica o pericia universalmente reconocida para responderlas. Es decir, no satisfacen las condiciones exigidas a las ciencias independientes –entre ellas la lingüística, de la que el contextualismo se valía-, y ni inducción, deducción u observación directa nos ayudarán, al menos al inicio, en su comprensión.<sup>850</sup> De ahí que Berlin discrepaba con la escuela cambrigense en aquellos dos mismos absurdos que estos criticaban.

Con respeto al anacronismo, este sería propio y aplicable a una interpretación ahistórica, lo cual es diferente de asimétrica. Pues Berlin, ni partiendo de su concepción de la Historia de la Ideas como comprensión y canon de la selección e interpretación de los hechos históricos, ni, por ejemplo, en el orden fijo de sucesión de fases que Vico pensó, entendía que esto fuera susceptible de ser considerado anacronismo. Tampoco su propia interpretación del italiano, pues la noción válida para juzgar como apropiada la interpretación de las ideas de un autor del pasado era la de coherencia, la cual era muy distinta del anacronismo. La coherencia de la interpretación era necesaria buscarla tanto en la idea viquiana del cambio histórico como en la idea de la Historia humana como la sucesión de fases dentro de una cultura dada, lo que exigía que esa sucesión fuera inteligible, no causal, no mecánica, no contextual, sino debido a la actividad propositiva y activa de los individuos. Y explicable sólo en términos de actividad humana orientada

---

<sup>846</sup> Skinner, Q. “Meaning and understanding in the history of ideas”. En, Skinner, Q. *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002. p. 79: **“May have meant by saying what was said”**. Traducción nuestra.

<sup>847</sup> Ibídem. p. 82: **“Intended force with which the utterance is issued”**. Traducción nuestra.

<sup>848</sup> Como se aprecia en el uso de las expresiones ilocucionarias de Austin, la influencia de este –y de Wittgenstein– era plenamente reconocida por Skinner a la hora de estructurar su interpretación contextual de la historia del pensamiento político (Vid. Hampsher-Monk, I. “The history of political thought and the political history of thought”. En, Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds.). *The History of Political Thought in national context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001. pp. 159-174).

<sup>849</sup> Skinner, Q. *Freedom before liberalism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1998. p. 105: **“A more wide ranging investigation of the changing political languages in which societies talk to themselves”**. Traducción nuestra.

<sup>850</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. pp. 242-243. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 146-147.



por fines.<sup>851</sup> De este modo, la pregunta de Berlin –como filósofo historiador de las ideas– a Skinner –como historiador del pensamiento político– fue: qué sucedía si, con su planteamiento, quisiéramos comprender aquellos pensadores y sus ideas de las que no tenemos, o tenemos apenas, posibilidad de conocer fidedignamente su contexto y, sin embargo, somos conscientes de que son ideas aún vivas –filosofía griega–. El conocimiento del contexto es relevante, cuanto más mejor, pero la respuesta de Berlin a la idea central de Skinner era negativa:

“Skinner dice correctamente que solo puedes comprender las ideas si comprendes las circunstancias políticas en las que se han producido (...) Pero la esencia propia de las ideas no emerge de la perspectiva histórica que propone Quentin Skinner. Si tuviera razón, no seríamos capaces de comprender a Platón y Aristóteles. Nosotros no sabemos lo que Atenas deseó o sintió. No lo sabemos salvo en términos muy vagos (...) y sus ideas perduran todavía. Han sacudido y emocionado a las personas durante dos mil años. ¿Cómo puede ser si [en este caso] no se dan los requisitos de Skinner? No puede ser que la adecuada comprensión de las ideas dependa de la adecuada comprensión del contexto (...) Lo que Quentin Skinner hace es, por supuesto, valiosa. Hasta puede ser muy iluminador. Pero lo que yo comprendo acerca de Maquiavelo, incluso si está incompleto, me parece más importante que dudar si Maquiavelo escribió o no escribió un ‘Espejo de Príncipes’”.<sup>852</sup>

Para Berlin, sencillamente, lo que Skinner hacía **“no era historia de las ideas”**,<sup>853</sup> al menos en el sentido que él defendía. Skinner criticaba a Berlin por haber acotado su análisis de los conceptos de libertad a la idea predominante que no era otra que la del liberalismo clásico –libertad negativa como no interferencia–, ignorando la idea de libertad negativa sostenida por los neo-romanistas británicos, contemporánea históricamente a la anterior, pero que sucumbió ante el auge del utilitarismo aun cuando era muy relevante para la historia del concepto de libertad negativa –libertad como no dominación, de la que nos ocuparemos en el capítulo sexto–. Esto demostraba, según Skinner, como Berlin había sido objeto del encantamiento de la idea predominante, de la mitología de esa idea, lo que le indujo a pensar que el único modo de pensar la libertad negativa era el modo en el que él mismo lo hizo.<sup>854</sup> Sin embargo, en la perspectiva berliniana de la historia de las ideas, el contextualismo fallaba en lo que nuestro autor había situado a la base misma de la intelección de las ideas. En el contextualismo se producía el estudio y búsqueda de evidencias exteriores y lingüísticas que no llegaban a *interiorizar* como

---

<sup>851</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. pp. 23-25. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. pp. xvii-xviii.

<sup>852</sup> Berlin, I. “Isaiah Berlin in conversation with Steven Luckes”. *Salmagundi*, No. 120 (FALL 1994). p. 95: “Skinner rightly says you can only fully understand ideas if you understand the political circumstances in which they are produced (...) But the essence of the ideas themselves does not emerge from Quentin Skinner’s historical accounts. If he were right we would not be able to understand Plato and Aristotle. We don’t know what Athens looked or felt like. We don’t know save in very vague terms (...) yet the ideas themselves have lasted. They have moved and excited people for more than two thousand years. If Skinner’s requirements are not met how can this be? It can’t be that the adequate understanding of ideas depends solely upon an adequate understanding context (...) What Quentin Skinner does is of course valuable. It can be very illuminating. But what I grasp about Machiavelli, even if it is incomplete, seems to me to be more important that whether Machiavelli did or did not write a ‘Mirror for Princes’”. Traducción nuestra.

<sup>853</sup> Ibídem. p. 94: “This is not quite history of ideas in my sense”. Traducción nuestra.

<sup>854</sup> Skinner, Q. *Freedom before liberalism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1998. pp. 113-117.

*sine qua non* la propia actividad del pensador estudiado en sí y en relación al modelo conceptual completo con el que pensaba. Producía más el estudio de las ideas *acerca de las que pensamos* que el estudio de las ideas *con las que pensamos*. Esto es, no prestaba u otorgaba la suficiente atención a la pieza clave berliniana -la *imaginative insight*- y de toda la Historia de las Ideas como tal. Para Berlin, la capacidad de *entrar dentro* de las ideas de un pensador tenía bases intelectivas objetivas, los que las poseían en algún grado superior al habitual, producían conceptos capaces de modelar el pensamiento de una época. Donde, por ejemplo, Pocock entiende que lo que se produjo en Florencia a finales del siglo XV fue una **“repentina intensificación de la auto-conciencia –self-awareness- republicana”**,<sup>855</sup> Berlin entiende que Maquiavelo, con esa misma auto-conciencia, avista dos modelos de percibir, entender, actuar y vivir en el mundo y, a continuación, añade el valor que cree que tiene para nuestra época. Donde Pocock dice que su objetivo metodológico es **“fijar el vocabulario, fijar la terminología conceptual (...) y examinar los procesos a través de los cuales esos sistemas conceptuales, sus usos e implicaciones, fueron cambiando en el tiempo”**,<sup>856</sup> a Berlin, precisamente, fue este tipo de análisis el que le alejó de los intereses del Austin lingüista. Para Berlin, filología es sinónimo de empirismo, de cómo se *usa* el mundo, no de cómo se *usa* el lenguaje. De hechos, que conducen a los fines que perseguimos, y estos a la moral con los que se guía su búsqueda y ésta al modelo conceptual del que se trate según la época. Para Pocock, la filología era similar a alguna suerte de universalismo y, en paralelo, la política era igual a vida civil o ciudadana o la vida activa o de acción –el republicanismo cívico-. Que es la imagen ya clásica que Maquiavelo transmite en su célebre carta a Vettori, distinguiendo la majestad del momento en el que, cayendo la tarde y ya a solas, habla y comulga con los clásicos a través de sus libros y, en la misma carta, confiesa su doble vida, al contrastarla con el estado –interpretado como *filológico-humanista*- de las miserias diarias de su vida civil. Para Berlin, esta imagen *doble* no expone dos modos de vida distintos o paralelos y, sí, bien, uno solo: el de Maquiavelo cuando, como Berlin cita, le **“dijo (en una carta a Francesco Vettori) que amaba a su ciudad más que a su propia alma, y [al hacerlo, no al decirlo contextualmente] reveló sus creencias morales básicas”**,<sup>857</sup> que es desde donde Berlin comienza a extraer la objetividad posible a esta interioridad, llegando a su tesis sobre la originalidad de Maquiavelo y a su idea de la incompatibilidad de los valores, como ejemplo de la diferencia que cabría trazar entre *analizar* y comprender moralmente; entre analizar a un pensador y su contexto y comprender sus ideas centrales, sobre las que alza su entero edificio conceptual y contextual. Para lo cual no cabe desperdiciar ni un solo aspecto accesible e imaginable de su vida y sus ideas.

Si Skinner defiende la presencia histórica de la idea de libertad negativa como no-dominación, como mínimo, al lado de la idea liberal clásica de la libertad negativa como no interferencia que Berlin entendió como válida, es porque, practicando el enfoque de Pocock, entiende que Berlin no se percata de este concepto de libertad que es posible datar y demostrar que existía en la Inglaterra del siglo XVII. Aparte ahora de la explicación que George Crowder ofrece, en la que, en nuestra opinión, acertadamente,

<sup>855</sup> Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008. p. 145.

<sup>856</sup> *Ibidem*. p.

<sup>857</sup> Berlin, I. “La originalidad de Maquiavelo”. En Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 116. Que corresponde a Berlin, I. “The Originality of Machiavelli”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 54: **“When Machiavelli said (in a letter to Francesco Vettori) that he loved his native city more than his own soul, he revealed his basic moral beliefs”**.

expone que no hay nada en el concepto de libertad negativa de Berlin que le impida asumir la idea de libertad negativa como no dominación, con lo que esta crítica sería, cuando menos, extraña o desviada en su punto de mira, y no se podría afirmar, del modo que Skinner lo hace, que Berlin se olvidó de ella,<sup>858</sup> el hecho que nosotros enfatizamos aquí es el lugar en el que Skinner sitúa el fiel de la balanza entre libertad negativa y positiva, puesto que es el mismo lugar en el que Pocock sitúa su método. Es decir, el concepto de libertad como no dominación parece que se situaría justo entre los conceptos de libertad negativa y positiva, en un espacio donde, por un lado, el individuo tendría un pie en la libertad negativa y otro, en la positiva; un ojo en el ámbito negativo y otro en el de la acción, en una especie de híbrido que, a los ojos de Berlin, ya tendría más relación con una idea de *libertad cívica*, como una **“forma híbrida de libertad”**,<sup>859</sup> que con la idea genética de libertad que es la que a él le interesaba.

El contextualismo de Cambridge, como Berlin bien valora, contribuyó a actualizar el enfoque histórico del pensamiento político con un método a medio camino entre la interpretación hermenéutica del contexto histórico y el análisis lingüístico. Pero nuestro autor no cree que el tipo de conocimiento desde el que se elabora, y el resultado que produce, sea propio de la epistemología intelectual que está incardinada en el corazón de las ideas que nos permiten discernir si estamos ante una visión de la vida humana reconocible. Allá por 1949, él mismo denominó **“Historia de las Ideas”**<sup>860</sup> a lo que quería dedicarse. La intuición de Berlin no era gratuita, su tránsito a la Historia de las Ideas le encaminaba a las respuestas que él mismo buscaba acerca de cómo había llegado Occidente a la situación de 1945 y, qué explicación, en los términos categoriales más ambiciosos posibles, se podía dar a sí mismo y defender ante los demás. Materia toda ella del capítulo siguiente de este trabajo.

---

<sup>858</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. pp. 87-90. Crowder también incluye a Philip Pettit en esta crítica a Berlin, como expondremos en el capítulo 6.

<sup>859</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 202. Que corresponde con Berlin, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, Isaiah: *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 206: **“A hybrid form of freedom”**.

<sup>860</sup> Berlin, I. “Isaiah Berlin in conversation with Steven Luckes”. *Salmagundi*, No. 120 (FALL 1994). p. 86: **“Luckes: But when you said you were going to stop doing philosophy, what were you going instead. Berlin: History of Ideas. Luckes: Did you give it that name? Berlin: Yes”**. Traducción nuestra.

## CAPÍTULO 5. LA ÉPOCA DEL PLURALISMO.

Como dijimos en la Introducción de la presente investigación, la obra de Berlin es un largo sostenido acerca de la razón consciente atesorada por un individuo libre. Cómo surge, qué tipo de conocimiento vive en ella y a qué modelo conceptual pertenece en virtud de la época en la que vivimos. Berlin, en la madurez de su propia perspectiva, la extrajo de la características que definen a nuestra época en los últimos tres siglos y, aguas arriba, en la perspectiva de veinticinco siglos. Era esta su visión, donde una triple matriz de época, individuo, y mentalidad –historia, ser humano, filosofía-, es cierto que complejizaba el *orden* mismo de su propio Pluralismo, como la propia dinámica de las críticas que recibió -y recibe hoy- manifiesta y así sintetizaremos en el capítulo siguiente. Ahora, este es el lugar en nuestro trabajo donde hemos de averiguar y componer, precisamente, el cuadro histórico que para nuestra época Berlin concibió. Su propia y genuina visión del mundo en el que vivió y vivimos. Hemos llegado a este punto porque, antes, ha sido nuestra tarea exponer el planteamiento pormenorizado que tiene que ser capaz, en este momento, de dar razón de tal construcción histórico-conceptual para nuestro mundo. Recordemos que fue indispensable así, y en sucinta recapitulación:

1. Distinguir la aprehensión intelectual como conocimiento genuino, distinto de otros tipos de conocimiento igualmente válidos. Y cuyo corolario de profundo impacto fue la síntesis representada por la idea del monismo y, también, la dicha apertura a otra explicación plausible para la comprensión e intervención humana en el mundo.
2. Ahondar en los componentes elementales de esta distinta intelección berliniana. Primero, *sense of reality* como caracterización definitiva del tipo de conocimiento factible y capaz de ofrecer cobertura al modelo guiado por el principio pluralista. Segundo, individuo concebido en su radical facticidad y en simultánea conexión vinculante con la capacidad intelectual normal humana, que obtuvo como resultado no aceptar fuentes externas que justificaran su proceder. Tercero, incompatibilidad de los valores como consecuencia de la reflexión auto-consciente que todo lo anterior implica, derivada de la evidencia empírica e intelectual de la vida humana bajo el modelo pluralista y que exige la obligación límite de examinar los propios valores ante valores otros, pues estos interpelan al modelo mismo y son parte de él.
3. Componer la configuración del juicio histórico-intelectivo como agente ordinario de discernimiento de acuerdo a las ideas con las que pensamos las ideas con las que actuamos, creamos y nos comportamos en este mundo, ya sea que lo hagamos, por expresarlo así, racional o *irracionalmente*.

Con todo este antecedente expuesto, la idea que representa la original síntesis histórica que la penetración imaginativa de Berlin acertó a cristalizar en la posguerra, y que a sus

ojos podría explicar el cuadro general de la situación del mundo occidental, fue la siguiente: constató que en el vivísimo imaginario del siglo XX, que él atestigua en primera persona, estaban muy vigentes los debates de **"ateos, escépticos, deístas, materialistas, racionalistas, demócratas, utilitaristas, pertenecientes a un lado y, de otro, teístas, metafísicos, clericalistas y defensores y apologistas del orden establecido"**.<sup>861</sup> En una especie de espejismo, sueño y realidad simultáneo, cuya fragosidad impidió por mucho tiempo señalar no sólo las características de tal enfrentamiento, sino los propios errores existentes en cada uno de los bandos, ya sea con respecto al siglo XVIII, el XIX o el XX, es decir, con respecto a los tres siglos que Berlin incluyó bajo la expresión *nuestra época*. Nuestro autor lo entrevió a finales de los treinta, aceleró su madurez en los cuarenta y lo percibió con impactante claridad en los años cincuenta: vivimos en un mundo construido bajo un cúmulo de, potenciales y de hecho, incompatibilidades. También de posibles bases objetivamente comunes y del que pocos se han apercebido y reflexionado sobre ello. Este es el modelo *-pattern-* que caracteriza nuestra época y que ella misma ha creado. Campan en él ideas de toda clase y condición cuyo fin último, inmensamente mayoritario, señala que debían ser compatibles con el mundo a fuerza de violentar la más razonable naturaleza de cada modelo, ya fuera compatible o incompatible uno con otro. Esta era la pasmosa inadvertencia con la que el siglo XX recibió a los dos anteriores, y así continuaba operando y construyéndose en su segunda mitad. Aquí, todas las preguntas de Berlin remitían a una: ¿qué clase de conceptos y categorías han configurado nuestra época para que esta situación se esté produciendo? Desde mediados de los años treinta hasta finales de los años cuarenta –con la guerra mundial por medio– este fue el escenario que reconoció como predominantemente monista y para el cual fue elaborando, al ritmo que pudo, una explicación de su lógica fallida y del escenario histórico-político que creaba y sus consecuencias. Al tiempo que tejía la intelección posible de otro modelo que ofreciese la oportunidad, al menos, de manejar con alguna esperanza razonable todos esos conflictos, conforme a cómo le fue factible hacerlo a resultas de las circunstancias aquí expuestas,

En su Pluralismo este paso es *el paso*, de importancia capital: el reconocimiento de que nuestra época acumula un sinfín de incompatibilidades conceptuales y morales. Y así se habían construido sus tres siglos. Es el centro de su propia visión filosófica, histórica y política. Su idea cenital, el motor del cual el *pattern* extrajo la fuerza. El concepto que fija el extravío y la crítica de otros modelos, afines o no. Aquello que, de un modo u otro, nos abre la puerta de las intenciones y razones por las que Berlin aceptó unas ideas y rechazó otras. Lo que fija el límite de su compromiso moral. Lo observaremos mejor si recuperamos el cuadro que en el capítulo segundo creamos con las características del monismo y, a su lado, situamos una nueva columna (Tabla 5) que recoja la posición inicial pluralista. Obtendremos una visión comparativa de ambos modelos:

---

<sup>861</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 51. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 31: **"Atheist, sceptics, deist, materialist, rationalist, democrats, utilitarians, belonged to one camp; theists, metaphysicians, supporters and apologists of the existing order to the other"**.

Tabla 5. Comparación de Monismo y Pluralismo.

<b>MONISMO</b>	<b>PLURALISMO</b>
Las preguntas genuinas son aquellas para las que existe respuesta, conocida o no, universal, verdadera y eterna. Incluidas aquí las cuestiones de valor.	<i>Hay preguntas, igualmente genuinas, que no pueden tener respuesta de ese modo y con esas características, y son cambiantes según los hombres y las épocas.</i>
Si estas respuestas son verdaderas, no colisionan y son compatibles unas con otras; una verdad no puede ser incompatible con otra. Hay que encontrar la forma de encajar este rompecabezas. Hay una solución final.	<i>Hay preguntas cuya respuesta o planteamiento, siendo verdadero, puede resultar incompatible con otra respuesta igualmente verdadera.</i>
La naturaleza del ser humano es descifrable, y es esencialmente social.	<i>La naturaleza del ser humano depende de la noción que se tenga en cada época, es cambiante, y tiene elementos inalienables en su propia individualidad.</i>

Toda la originalidad del Pluralismo berliniano nace aquí, desde este punto de llegada de los elementos principales que analizamos en los capítulos segundo y tercero. Cuando comprendió la totalidad de una época y, como monista, la abrazó conceptualmente y dio razón consciente del límite de la objetividad posible para otra forma de reflexión a la que denominó Pluralismo. Cuando refiere, por expresarlo así, *desde dentro y desde fuera*, único modo posible de señalar límites morales a la agencia humana. Acumulando indicios, conceptos e ideas reconocibles y veraces, unas originales, otras, interpretadas de autores a los que su enfoque dio, al menos en parte, nueva vida.

Pero todo lo anterior era el levantamiento del acta, no, aún, una explicación ¿Qué es lo que, fundamentalmente, y para Berlin, nuestra época no comprende? Pues aquello que él mismo calificó de tercer punto de inflexión –*turning point*– del pensamiento político occidental. El tercer momento en la historia política de las ideas que el monismo no consigue explicar satisfactoriamente: que nuestros últimos tres siglos son el resultado de un gigantesco desplazamiento en la percepción de lo que se entiende que sea la conciencia humana, la razón consciente. Y un, no menos descomunal, corrimiento de valores morales sobre los que opera esa misma nueva concepción de la naturaleza humana. Con su correspondiente procedimiento acerca de su validez y las condiciones de objetividad que lo sustentan. Berlin indagará la aparición de esta nueva auto-percepción que nuestra época creó y extraerá, en esta clave, su investigación de la Historia de la Ideas de nuestra época, es decir, desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Pues el momento histórico en el que este fenómeno se produjo fue a finales del siglo XVIII, cuando se acumularon las categorías que impactaron más al pensamiento y la vida occidental actual, encabalgadas y conocidas como Ilustración y Contra-ilustración. Para nuestro autor, el no haber comprendido el desplazamiento/corrimiento de la conciencia humana y sus valores que se produjo a finales del siglo XVIII y el haber actuado, a raíz de esta incompreensión, sistemáticamente contra ella o sin ella, ha sido la causa principal de que se llegara al siglo XX con un corolario más agudo aún, a saber, que en este siglo se hizo venir dramáticamente a menos, si no directamente eliminar a sabiendas, el tipo de conocimiento intelectual capaz de pensar esta misma situación. Ya fuera por la alegada

inutilidad manifiesta de proceder así si se enfoca la situación desde modelos monistas o por la ininteligibilidad del sentido que esta forma de la comprensión proponía, Berlin entendió que nuestra propia época auto-cercenaba una de las insustituibles formas de pensarse a sí misma, justo aquella que proporcionaba la prueba última de la cordura a la hora de identificar situaciones humanas reconocibles. La imaginación berliniana creó, y tomó vuelo, en esta imagen. Como si viviésemos en una época que actuó contra sí misma porque sus actores, defendiendo sus intereses y atacando los contrarios, no llegan a comprender cómo y por qué ellos mismos son afectados. Podría ser perfectamente posible caracterizar nuestra época con las tres grandes revoluciones que contiene: francesa política, soviética social, inglesa industrial. Mas lo que él persigue es otra clase de caracterización: la de la clase de conflicto que da contenido, desde entonces, a nuestra convivencia y cómo lo estamos pensando. Donde la inadvertencia de la ineludible incompatibilidad que presentaba esta imposible conjunción del monismo intentando reparar, por defectuoso, el mundo, junto con los riesgos de manejar el mundo como uno sólo –en el intento de cuadratura del círculo extremo de los peores momentos totalitarios del siglo XX-, eran los efectos máximos de aquella incompreensión.

Para Berlin, no era siquiera posible abordar esta situación en tanto la capacidad intelectual individual permaneciese sin recuperar el ámbito natural de su desenvolvimiento. El modo en cómo se materializa y se hace patente en el mundo y el individuo, incluida aquí la aprehensión de la propia historicidad, y la clase de objetividad política a la que era posible acceder. De este modo, en la imaginación berliniana, la imposibilidad de resolver, por absurdo, el pseudoproblema de la unidad, junto a la reflexión acerca de cómo hemos pensado ese problema durante siglos y qué necesidad humana manifestaba tal búsqueda, se desvelará cuando comience a indagar el tercio final siglo XVIII. Los años en los cuales la revolución francesa no cumplirá las promesas de la Ilustración y legará al siglo XIX un complejo escenario ideológico, donde pensadores contra-ilustrados comenzarán a remover el suelo kantiano y aun humeano. Fueron estas ideas contra-ilustradas, con su secuela mayor romántica, las que produjeron el formidable corrimiento del modelo conceptual de nuestra época, propias de una modificación de la idea de la conciencia y la naturaleza humana que golpeó como un ariete la puerta del siglo XX, y donde la libertad fue el concepto que más acusó el golpe.

En esta interpretación, la Historia de las Ideas, como *perspectiva capaz de transformar los datos históricos en expresiones genuinas de la interioridad humana*, también supuso para Berlin la oportunidad de pergeñar su propio modelo para pensar la historia, de acuerdo a cómo entendía él esa *interioridad*. Pudo así crear su propio concepto de naturaleza humana subyacente y acorde con su propio Pluralismo. Comprender la coherencia de esta secuencia *naturaleza humana-pluralismo* nos ayudará a calibrar el profundo alcance de la propuesta berliniana, pues en su idea de naturaleza humana se encuentra oculta mucha de la carga original de su propio pensamiento. Comenzamos así, también, dicho de este modo, a desarrollar la idea de lo que *está en el medio*, es decir, entre la realidad intelectual *inicial* y la incompatibilidad de los valores, *final*, ambas *comunes* a la naturaleza de la intelección dialógica humana: el ser humano. Analicemos, a continuación, en qué consiste esta idea de individuo y naturaleza humana inserta en el corazón del Pluralismo berliniano.

## 5.1. HISTORIA Y PLURALISMO: LA NATURALEZA HUMANA DEL INDIVIDUO BERLINIANO.

El Pluralismo fue pensado por Berlin porque comprendió el alcance político de la capacidad intelectual del individuo y, a su vez, su conexión como Historia de las Ideas – como *pattern*- y, todavía y en su instancia más empírica y de hecho, como rendimiento posible para la operatividad de un ser humano normal en su día a día, en su vida ordinaria y común. Llegaba el momento de dar un inevitable paso, donde es el Berlin historiador de las ideas quien se interrogaba acerca de las condiciones de su propio modelo. Si esto fue así, se trataba, ahora, de analizar si tal cuestión proveía un cuadro coherente o consistente con la situación histórico-política de la época en su siglo XX. Para sacar esto a la luz hemos de ocuparnos, primero, del ensayo titulado “Un punto de inflexión en el pensamiento político”,<sup>862</sup> publicado dentro del ya mencionado *bienio de la afirmación*, de comienzos de los años sesenta. Porque en este ensayo disponemos de una secuencia temporal que recorre la historia del pensamiento occidental. En él, formalmente, Berlin señala los tres puntos de ruptura conceptual del pensamiento político, que hemos de leer directamente como tres puntos de ruptura del monismo y que son, a su vez, claves para la propia plausibilidad histórico-política del Pluralismo y, como veremos, de la naturaleza humana que le acompaña.

Estos tres grandes momentos conceptualmente relevantes en la Historia de las Ideas - puntos de inflexión, de cambio, de giro, *turnings points*- para los cuales, los grandes autores -entiéndase grandes autores bajo influencia monista- no han podido elaborar una explicación satisfactoria del todo y que, no obstante, sí pueden poseer una explicación plausible bajo las propias premisas berlinianas, son:<sup>863</sup>

- La presencia de la idea de individuo en el siglo IV a.c. en Grecia.
- Maquiavelo y el descubrimiento de la incompatibilidad de los valores.
- La Contra-ilustración de finales del siglo XVIII que alteró dramáticamente el modelo ilustrado.

Situaremos ahora estos tres *turnings points* del pensamiento occidental dentro del cuadro monismo-pluralismo anterior (Tabla 6). Ajustaremos cada uno de ellos al tiempo histórico en el que Berlin los ubica y obtendremos la correspondencia entre monismo, *punto de inflexión* o *turning point* y Pluralismo. Es decir, entenderemos de este modo cada uno de los *puntos de inflexión* como aperturas conceptuales al propio Pluralismo:

Tabla 6. Tres puntos de inflexión del pensamiento político.

---

<sup>862</sup> Berlin, I. “Un punto de inflexión en el pensamiento político”. En, Badillo O’Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. pp. 82-121. Que corresponde a Berlin, I. “The Birth of Greek Individualism: A Turning-Point in the History of Political Thought”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 287-321.

<sup>863</sup> Ibídem. p. 86. [p. 290: “The fourth century BC, during the Renaissance in Italy, and towards the end of the eighteenth century in Germany”].



DATACIÓN	MONISMO	<i>PUNTO DE INFLEXIÓN (idea de la ruptura)</i>	PLURALISMO
Primer punto de inflexión: Siglo IV a.c.	La naturaleza del ser humano se puede descubrir y esta naturaleza es esencialmente, no contingente, social.	<i>La vida natural es la vida de la polis, pero nace la idea de singularidad, de la conciencia, del individuo. No hay datos precisos, sólo teorías plausibles, pero algo pasó en apenas dos décadas, entre los años 330 y 310 a.c.</i>	La naturaleza del ser humano depende de la noción que se tenga en cada época, es cambiante, y tiene elementos inalienables en su propia individualidad.
Segundo punto de inflexión: Siglo XVI	Si las cuestiones son verdaderas, no colisionan entre sí, si son verdaderas son compatibles. Hay que componer el rompecabezas en una visión única.	<i>Criticado por Maquiavelo. “La proposición de que algunos valores son incompatibles con otros, implica consideraciones que pocos hombres son capaces de enfrentar sin que lleguen del todo a enfadarse”.</i> <sup>864</sup>	Hay preguntas cuya respuesta o planteamiento, siendo verdadero, puede resultar incompatible con otra respuesta igualmente verdadera.
Tercer punto de inflexión: Siglo XVIII	Las cuestiones de valor son genuinas, para ellas existen respuestas verdaderas, únicas y verdaderas, sean o no conocidas por el ser humano	<i>Los valores se crean, no se descubren como ya dados. Crítica de la Contra-ilustración y el Romanticismo a la Ilustración.</i>	Hay preguntas, igualmente genuinas, que no pueden tener respuesta de ese modo – verdadero/falso- y con esas características, y son cambiantes según los hombres y las épocas y la idea de naturaleza humana que posean.

En estos tres giros decisivos no explicados por el monismo encontramos, al cabo, la misma idea: estos tres *puntos de inflexión* adquieren la característica de ser una interpretación, y radical cuestionamiento, de la naturaleza eminentemente unitaria –en su acepción de totalidad y como naturaleza originaria- tanto de la sociedad como del propio ser humano. De modo que, estos tres episodios, lo que introducen en el campo conceptual berliniano es una secuencia de ruptura en la idea del ser humano genéticamente monista –que para Berlin es lo mismo que decir genéticamente social- y proyectan, a su vez, una radical concepción del individuo desde el mismo inicio de la filosofía, entre los años 330-310 a.c. Continuando con el segundo paso, la posibilidad de

<sup>864</sup> Ibídem. p. 90. [p. 293: “The proposition that there may, in principle, exist no final solution to human problems, and that some values may be incompatible with others, entails considerations which few men are capable of facing without growing altogether too upset”].

la existencia de más de un sistema de valores no compatibles operando y conformando un modelo de sociedad que, además es, históricamente, singular, como sucedió con Maquiavelo. Y terminando con el radical enfrentamiento entre ilustrados y contra-ilustrados, entre Kant y Hamann que abriría en canal nuestra propia época. Bajo los tres *puntos de inflexión*, sin embargo, de un modo más o menos atenuado o evidente, subyacía, a su vez, un monismo de fondo. Ya fuera el de la cosmogonía griega; el paganismo representado por la *virtù* romana o la solución final que, por distintos medios, ilustrados y contra-ilustrados, perseguían. Y, todavía, en un sustrato más profundo aún, lo que se situaba era la identificación y el reconocimiento berliniano de las aguas subterráneas que corrían por toda esta arquitectura conceptual del pensamiento occidental: la idea del ser humano como ser social. Que fue creada por las dos tradiciones maestras de este mismo pensamiento que llegan hasta nuestros días: las tradiciones griega y judeo-cristiana. Los dos primeros giros del pensamiento occidental que Berlin estudia se refieren a ambas: en la primera, precisamente y como punto de ruptura, alude a algunos pensadores griegos que no concordaban con la idea maestra griega –Zenón o Diógenes– y, en la segunda, a Maquiavelo, que desconfió de los valores cristianos para sus propios fines paganos. Juntas, es la base de la crítica de Berlin al monismo-monoteísmo occidental. Detengámonos en los *tres puntos de inflexión*. Primero porque el primer *punto de inflexión* no ha sido tratado aún en este trabajo; también para sintetizar el paso maquiaveliano –que ya fue tratado–; y, por último, para preparar la exposición del tercer *punto de inflexión*, puesto que este tercero constituye, *al mismo tiempo*, el grueso de la explicación berliniana para nuestra época y para su Pluralismo, esto es, la explicación de su propia y más íntima historicidad.

- El primer cambio, tal y como lo recoge la Tabla anterior, es el *punto de inflexión* que, cronológicamente, fue, también, el primero: la ruptura de la igualdad de la ciudad-estado que mantenía indistinta lo público y lo privado. Socavaba, según Berlin, la asunción de la naturaleza social del ser humano. La noción de ruptura que nuestro autor entiende que apareció entonces fue:

“La noción de la separación entre los valores morales y políticos, la ética de la resistencia, de la sustracción, de las relaciones personales, frente a aquellas del servicio a la humanidad, es uno de los problemas más profundos y agonizantes. Este es el momento de su nacimiento (...) en cualquier caso, de ahora en adelante esta nueva escala de valores persigue a la consciencia europea”.<sup>865</sup>

Evidentemente, si esto supone para Berlin un inicio, un epifenómeno histórico para su propio caso, este no es un comienzo cualquiera, pues se está remontando al mismo inicio de la filosofía occidental. **“Por primera vez la idea de que la política es una ocupación escuálida gana terreno”**.<sup>866</sup>

“La división entre ética y política se hace absoluta; los hombres se definen en términos individuales, y la política, en el mejor de los casos, se convierte en la

<sup>865</sup> Ibídem. p. 119. [pp. 319-320: “The notion of the separateness of moral and political values, the ethics of resistance, of withdrawal, of personal relationships, versus those of the service of mankind, is one of the deepest and most agonising issues. This is the hour of its birth (...) At any rate, from now on this new scale of values haunts the European consciousness”].

<sup>866</sup> Ibídem. p. 109. [p. 310: “For the first time the idea gains ground that policy is a squalid occupation”].

aplicación de los principios éticos a grupos humanos, en lugar de ser de la otra manera. No es el orden público, sino la salvación personal lo que cuenta”.<sup>867</sup>

Y la pregunta de Berlin fue entonces, “**cómo pudo ocurrir una ruptura tan profunda en dos décadas**”.<sup>868</sup> Pero no responde del todo, pone en duda la plausibilidad de la explicación histórica acerca de la destrucción de la ciudad-estado por Filipo y Alejandro de Macedonia. A lo que añade que no hay datos para seguir el rastro de la ruptura, que no es posible *contextualizar*. Sabemos de Antifón, de Diógenes, de Zenón, pero no es explicable del todo en los propios términos conocidos de estos autores. Y, además, aunque la separación fuera ética o política, no parece que fuera ontológica, pues su visión sigue siendo griega intensamente. Permanece la unidad de mundo sensible y mundo ideal. La separación entre vida política y vida individual no es la separación entre vida inmortal y vida mortal. Pero, para Berlin, la revolución existió, y sus consecuencias:

“La política y la ética se separan, la unidad natural ya no es el grupo, en cuyos términos se definían los hombres como sus miembros naturales (...) sino el individuo (...) La vida genuina es la vida interior, lo que es externo es fungible. Un hombre no es un hombre a menos que sus actos sean dictados por sí mismo y no esté obligado por un déspota externo o por las circunstancias que él no puede controlar (...) Las éticas son las éticas del individuo, pero esto no es lo mismo –y este punto es de alguna importancia– que la noción de derechos individuales o la inviolabilidad de la vida privada (...) Lo que ocurrió fue suficientemente dramático. Una de las patas del trípode sobre las que se asentaba la filosofía política occidental estaba, si no rota, quebrada. La salvación individual, la felicidad individual, el carácter individual emergen como la meta central, el centro del interés y del valor”.<sup>869</sup>

Berlin dice que no sabemos exactamente qué pudo suceder en esas décadas donde el *nomos* platónico y aristotélico de la polis es del que tenemos noticia en abundancia. No sabemos, repite, qué pudo determinar la emergencia de la idea de singularidad individual de la reflexión filosófica donde el modelo dominante era el de la autoconciencia reflexiva platónica. Evidentemente, no niega esta autorreflexión consciente de origen socrático, de hecho, está maravillado por su capacidad de suscitar poderosísimamente una recurrente atracción a lo largo de los siglos, añadiendo, además, que el sentido de la existencia de la filosofía como tal, está pleno de sentido en la *polis* platónica. Aunque no sepamos más que parcial e indirectamente cómo sería la reflexión

---

<sup>867</sup> Ibídem. p. 109. [p. 310: “The division of ethics and politics is made absolute; men are defined in individual Terms, and politics, at best, becomes the application of certain ethical principles to human groups, instead of the other way around. Not public order, but personal salvation is all the matters”].

<sup>868</sup> Ibídem. p. 109. [p. 310: “How could so sharp a break occur within two decades?”].

<sup>869</sup> Ibídem. pp. 119-119. [pp. 317-319: “Politics and ethics are divorced. The natural unit is now no longer are the group, in terms of which men defined as natural members of it (...) but the individual (...) The only genuine life is the inner life; what is outer is expendable. A man in not a man unless his acts are dictated by himself and not forced upon him by a despot from without or by circumstances which he cannot control (...) The ethics are the ethics of the individual, but this is not the same .and this point is of some importance- as the notion of individual rights or the sacredness of private life (...) But what happened was dramatic enough. One of the legs of the tripod upon which Western Political philosophy rests was, if not broken, cracked. Individual salvation, individual happiness, individual taste, individual character emerge as the central goal, the centre of interest and value”].

que pudo oponérsele, la del reconocimiento de la existencia individual en su singularidad como justificación filosófica de ese mismo comienzo que él entiende que aconteció. Esta aparición de dos planos de realidad donde ejercitar la comprensión hizo que, fuera en este último, donde el individuo comenzara a sentir la frontera de las posibilidades de su propia acción. Pudo ser aquí donde se situó la primera percepción acerca de que aquellos seres humanos no estaban ante la mera compresencia de dos o más saberes positivos, susceptible de unificarse. Sino que estaban ante la necesidad de dotarse de la capacidad de sostener la propia escisión interna que la ruptura aportaba, como nueva causa agente de la vida individual: la percepción de la naturaleza del ser humano como individuo *separado* socialmente.

Berlin sugiere las evidencias para señalar la aparición de esta especie de autoconciencia de la propia singularidad. Parece querer repetir ante los diferentes modelos monistas del pensamiento occidental, lo mismo que dijo Herder cuando respondió al progresismo ilustrado francés o alemán que, para presentar el ideal social ilustrado del progreso optimista y continuo hacia una mayor virtud y felicidad humana, era una enormidad todo lo que habían obviado, eliminado, ocultado y exagerado.<sup>870</sup> En la operación del *punto de inflexión* del siglo IV a.c., *situó el inicio del conflicto cultural, es decir, de la posibilidad de disponer de otras explicaciones para el proceso de auto-transformación humana*, cuyo centro de gravedad no sería ya el situado entre naturaleza y sociedad, sino entre individuo y sociedad. Pero si lo que dice es que no podemos pensar plenamente este punto de inflexión porque no solo no es de nuestra época y faltan, además, evidencias al respecto; entonces, qué experiencia de la vida o *sense of reality* propone al hablar de este *punto de inflexión*, ¿cómo reconoce aquel ser humano que advierte los planos distintos de la realidad personal y de la polis, pero no de la cosmogonía griega? Berlin encuentra, en su crítica de la libertad como autodeterminación por conocimiento, la idea de la responsabilidad moral individual, y dice: **“con solo saber que hay hechos [racionalidad absoluta] y leyes [de la polis] que no puedo cambiar, no me hace capaz de modificar nada: si no tengo libertad para empezar, el conocimiento no habrá de aumentármela”**.<sup>871</sup> Era esta *libertad para empezar* -tercera antinomia kantiana- la que reaparecía para cobijar la separación entre democracia e individuo moral junto a la vigencia de su explicación histórica como inicio de la reconstrucción de la inteligibilidad de las fuentes de la acción individual, que era a lo que, según Berlin, se inclinaron algunos individuos del siglo IV a.c. Allí, donde, la fundamentación de la vida de la polis en su íntimo entrelazado con sus ciudadanos, no podía sostener todo el ámbito de la significación de lo que, a partir de entonces, fuera entendido como la *naturaleza del ser humano*.

Como es obvio, Berlin no afirma que el Pluralismo naciera en el siglo IV a.c., pues esto sería un anacronismo banal. Es evidente que no vuelve la época, vuelven sus ideas que, convenientemente modificadas por el tiempo y por los seres humanos son, precisamente, las que hacen posible lo impensable de entonces. Y, en la búsqueda del

---

<sup>870</sup> Herder, J. G. *Otra filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982. p. 303.

<sup>871</sup> Berlin, I. “De la esperanza y el miedo liberado”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 297. Que corresponde a Berlin, I. “From Hope and Fear Set Free”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 184: **“But only to know that there are facts and laws that I cannot alter does not itself render me able to alter anything: if I have no freedom to begin with, knowledge will not increase it”**.

epifenómeno del *extrañamiento* del individuo de su pertenencia a la sociedad, con su consideración de *punto de inflexión*, fue como contempló al ser humano, en dirección a no considerarlo, precisamente, un *extrañamiento*, y otorgarle así, plausibilidad por sí mismo. Y atender a la pregunta que, a tenor del siglo IV a.c., el siglo XX le planteaba a nuestro autor, si era posible alguna otra categorización que contribuyera a esta exigencia que nació hace veinticinco siglos y que, desde entonces, obliga al ser humano al desarrollo de alguna capacidad propia, no externa, para comprender su propia situación en este mundo.

- En el segundo *punto de inflexión* –Maquiavelo–, Berlin separó, asimismo y a su vez, el modelo pagano del italiano de su propia doctrina pluralista. Es decir, como Historiador de las Ideas interpretó la idea de incompatibilidad en Maquiavelo al comparar su doctrina moral pagana con la cristiana. Y, como filósofo político, esto es, comparando a Maquiavelo con sus propias ideas pluralistas, pudo decir de tal comparación arrojaba resultados inesperados para el propio florentino, puesto que Berlin, aplicando ya el primer *punto de inflexión*, *separaba* al individuo que el propio Maquiavelo mantenía unido a la sociedad pagana que anhelaba, que es quien daba razón de él. Porque la *virtù* maquiaveliana era, también, profundamente colectiva.

La moralidad del italiano “**era social, no individual**”.<sup>872</sup> La distinción individual-social no aparecía en el sistema de *virtù* cívica de Maquiavelo. Nuestro autor se sirve de Maquiavelo para refutar el monismo moral, pero el italiano mantiene estrictamente unido el binomio ciudad-política, que Berlin ya había expuesto como separado desde el siglo IV a.c. De ahí que lo rechazará e introdujera la categoría individual-moral. Estas son esferas autónomas que su Pluralismo necesita mantener, pues es el único lugar donde se puede *discernir, evaluar, inteligir* la incompatibilidad de los valores que descubrió en Maquiavelo: con la separación individual-social viva. Prestemos atención porque la filosofía moral no es la cuestión en juego aquí, es decir, no el hecho de la existencia de un sistema de valores cualquiera para actuar de este u otro modo. Esto es una obviedad y un hecho empírico constatable, tan es así que lo usual es que un sistema de valores suela querer aniquilar o arrinconar a otro por razones religiosas, ideológicas o culturales. *Lo que está en juego con la transformación pluralista berliniana de este punto de inflexión es la posibilidad misma de aquel actuar individual, de que exista, de que tenga lugar, de que sea concebible. O, dicho de otro modo y de esta manera, de que exista la ética. El estrechísimo e insoslayable vínculo berliniano entre individuo y política es el que se soporta sobre esa posibilidad.* Y sostendrá, además, el concepto de libertad positiva y es por él que dijo que la política era, antes que nada, una cuestión moral, no cratológica.

El conflicto entre sistemas de valores se puede tratar en la esfera política positiva siempre y cuando *vida individual y vida social se mantengan separadas*, porque es aquella, y no está, quien lo aborda intelectivamente en primera instancia. Lo cual no era posible, al menos en un sentido, en la *polis* griega y en la ciudad florentina cristiana. Es la vida individual la única que maneja operativamente estos conflictos, que es lo máximo que el Pluralismo berliniano puede pretender, la que se emplaza ante los dilemas sociales orientada –y obligada– a producir *cambios inteligibles*. Es en este ámbito

---

<sup>872</sup> Berlin, I. “La originalidad de Maquiavelo”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 117. Que corresponde a Berlin, I. “The Originality of Machiavelli”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 55: “**Machiavelli’s morality was social and not individual**”.

individual, además, donde es posible la presencia de criterios de elección que no pertenecen a los sistemas entre los que se plantea hacer una elección racional; donde no se elimina la posibilidad de comportamiento *irracionales* y para los que, desde el Pluralismo berliniano, se enfocan como elecciones que pueden conllevar experiencias dolorosas ante las cuales los sistemas racionales no nos pueden preparar, dado que estos monismos no están preparados para las numerosas y dolorosas experiencias que el ser humano vive y donde **“no se aplican reglas”**.<sup>873</sup> Muchas serán, como ya hemos expuesto y más aún que citaremos, las ocasiones en las que Berlin poco menos que, si se nos permite la expresión, se harta de repetir que si no respetamos esto, si no comprendemos lo que se juega en esta esfera inviolable, no podemos esperar comportamientos éticos por parte de individuos normales. Que la sociedad terapéutica tecno-científica global por un lado, y la sociedad ideológica de los nacionalismos y fundamentalismos actuales por otro, acosan e invaden cada día más este ámbito.

- El último *turning point* o *punto de inflexión* es del que nos ocuparemos por extenso en este capítulo. Se trata de su larga y rapsódica –aunque, años después, nos aparezca continuada y coherente– indagación sobre las raíces de la Contra-ilustración y el Romanticismo y el impacto que tuvieron en la Ilustración. Berlin empeñó una muy buena parte de su vida intelectual indagando este *punto de inflexión*, porque, como es evidente, al hacerlo, inteligía nuestra propia época, el crucevía de ambos modelos generales incompatibles en el cual vivimos. La Contra-ilustración fue un **“radical cambio de valores (...) hacia la segunda mitad del siglo XVIII, antes de que naciera propiamente el denominado movimiento romántico”**.<sup>874</sup> Antes del Romanticismo, y del que este es su más fuerte expresión y consecuencia posterior. Corrimiento o desplazamiento de tal calibre que a nuestro autor no le quedó más remedio que expresarlo como una incompreensión en cascada. De las democracias liberales del siglo XX para con las lecciones del siglo XIX y, este, a su vez, zarandeado por los demoledores efectos de aquella Contra-ilustración postrera del XVIII. El siglo XX fue quien tomó todos los venenos del sueño ilustrado, contra-ilustrado y romántico, sin disponer la comprensión de los antídotos a mano. Si el primer *punto de inflexión* atrajo sobre sí el mismo hecho de la individuación; si el segundo materializó la división con –no *de*– la sociedad; el tercer *punto de inflexión* respondió a la pregunta que ese individuo, autoconsciente ya, no de su estado, que también, sino de las fuentes conceptuales del mismo, se formuló acerca de tal estatus en nuestra época. Categorizando entonces la idea cimera del *individuo creador*, el individuo que se presenta ante la vida *ex novo*, lo que implica el **“revolucionario corolario de que la noción clásica de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y sinsentido”**.<sup>875</sup>

<sup>873</sup> Ibídem. p. 138. [p. 75: **“As a rational being, one cannot prepare (since no rules apply)”**].

<sup>874</sup> Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. p. 13. Que corresponde a Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. p. xii: **“A radical shift of values occurred in the latter half of eighteenth century –before what is properly called the romantic movement”**.

<sup>875</sup> Berlin, I. “Herder y la ilustración”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 200. Que corresponde a Berlin, I. “Herder and the Enlightenment”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 153: **“The implied revolutionary corollary that the classical notions of an ideal man and of an ideal society are intrinsically incoherent and meaningless”**. Traducimos el párrafo íntegramente al estar omitida, en la edición citada en castellano, la expresión *revolutionary*, que es esencial a Berlin para subrayar la radical novedad de las doctrinas de Herder y, del mismo modo, traduce la expresión *meaningless* como *erróneo*, lo cual puede dar lugar a la confusión propia de la creencia de que existe una opción contraria, esto es, verdadera, dentro ya de la dicotomía verdadero/falso propia del conocimiento científico ajeno a Berlin.

Abordaremos en lo sucesivo todo este tercer y último impacto. Ahora, podemos situarnos ya ante la resultante de la consideración de la naturaleza humana del Pluralismo berliniano. Sus tres categorías básicas que la distinguen y que se obtienen de estos tres *puntos de inflexión*. Introduzcamos una nueva columna en el cuadro (Tabla 7), la correspondiente a la descripción de este individuo conceptualizado por Berlin:

Tabla 7. Naturaleza humano del Pluralismo.

DATACIÓN PUNTO DE INFLEXIÓN	MONISMO	IDEA DE RUPTURA DEL PUNTO DE INFLEXIÓN	PLURALISMO	NATURALEZA HUMANA DEL PLURALISMO.
Primer punto: Siglo IV a.c.	La naturaleza del hombre se puede descubrir y esta naturaleza es esencialmente, no contingente, social.	La vida natural es la vida de la polis, pero nace la idea de singularidad, de la conciencia, del individuo. No hay datos precisos, sólo teorías plausibles, pero algo pasó en apenas dos décadas.	La naturaleza del ser humano depende de la noción que se tenga en cada época, es cambiante, y tiene elementos inalienables en su propia individualidad.	<i>No social</i>
Segundo punto: Siglo XVI	Si las cuestiones son verdaderas, no colisionan entre sí, si son verdaderas son compatibles. Hay que componer el rompecabezas	Criticado por Maquiavelo. “La proposición de que algunos valores son incompatibles con otros, implica consideraciones que pocos hombres son capaces de enfrentar sin que lleguen del todo a enfadarse”. <sup>876</sup>	Hay preguntas cuya respuesta o planteamiento, siendo verdadero, puede resultar incompatible con otra respuesta igualmente verdadera.	<i>No compatible</i>
Tercer punto: Siglo XVIII	Las cuestiones de valor son genuinas, para ellas existen respuestas verdaderas,	Los valores se crean, no se descubren como dados. Criticado por la Contra-ilustración y el	Hay preguntas, igualmente genuinas, que no pueden tener	<i>No perfectible</i>

<sup>876</sup> Vid. supra nota 870.

	únicas y verdaderas, sean o no conocidas	Romanticismo.	respuesta de ese modo y con esas características, y son cambiantes según los hombres y las épocas y la idea de naturaleza humana que posean.	
--	--	---------------	--	--

Se pueden deducir estas tres características en virtud de su respuesta al monismo, y comprender que es el retrato del individuo libre concebido por Berlin y estudiado en los tres puntos de inflexión. Y que son la columna vertebral de su propio Pluralismo como interpretación y explicación posible para toda una época. *Esta es la naturaleza humana del Pluralismo, la que opera en su modelo epocal. Como observamos, con su antropología pluralista, Berlin creó un exorbitante blindaje para el individuo libre del siglo más calamitoso hasta la fecha. Llegó a él en la normal concatenación de sus propias ideas empírico-intelectivas durante sesenta años. Y la concepción resultante es esta. Estremecedora si pensamos que tiene el siglo XX a las espaldas. Más aún si comprobamos la distancia que existe entre este individuo, el modelo categorial al que pertenece y el monismo considerado en toda su envergadura. La naturaleza humana del individuo pluralista berliniano es:*

- *No social.*
- *No compatible.*
- *No perfectible.*

*Esta es la configuración que está en el corazón de su propia teoría. Es su respuesta a la inteligibilidad posible de un individuo libre en nuestra época. Esta es su explicación que reconecta a la libertad con la época. Al individuo con la política. La reordenación que procede de la comprensión –que a su parecer, no se estaba produciendo, o no con la suficiente claridad- del modelo con el que nos pensamos a nosotros mismos en este siglo y en nuestra época. Y es esta intelección del individuo, así expuesta, en su cruda formulación, la que es indispensable para comprender el alcance real del Pluralismo berliniano como filosofía política. Llegado este punto, Berlin no se comportó como un historiador ni como un filósofo, fue, en nuestra opinión y de modo eminente, un autor. Esta idea capital será algo que muy pocos críticos berlinianos comprenderán, incluso hoy, como él mismo admitió en 1995, con ochenta y seis años de edad:*

“Mis críticos dicen que el concepto de libertad negativa es muy estrecho, siempre dicen lo mismo, que lleva a una especie de seco, individualismo negativo, que no permite la afección social (...) y esto lo dicen porque la gente normalmente define a los seres humanos en términos de relaciones sociales, cosa que yo no hago. Yo creo que una vez que interpretas a los seres humanos como dependientes de, o siendo una función de la sociedad en la que viven,



esto suele conducir a la opresión y la miseria (...) Yo diría que mis críticos están equivocados, que mi idea de la libertad es la posibilidad de la más rica vida imaginable”.<sup>877</sup>

Que nosotros leemos: *Que mi idea de individuo libre ofrece la vida más rica imaginable si somos capaces de comprender la validez y la viabilidad de este individuo libre. Si somos capaces de alcanzar a comprender el alcance de su propia inteligibilidad como tal y sus consecuencias epistemológicas, históricas y morales y, acto seguido e ineludiblemente, su valor para la construcción social positiva. Si entendemos que pertenece a un modelo cuyos conceptos y categorías están pensados para hacer que nuestra época sea razonablemente vivible o, al menos, más viable de lo que lo fue en el siglo XX.* Este individuo es el que Berlin situó *en el medio*, en el espacio intelectual por excelencia. Por decirlo así, entre *el inicio* donde empirismo y lenguaje dan el significado que hace que la vida ni sea ininteligible ni sea absurda y, *el final*, donde la moral de la incompatibilidad nos obliga a examinar los valores de otras personas. Y en este *inicio y final* -que son modos de expresarlo puesto que no son inicios ni finales de nada, sino la constatación de que existe el mundo y las personas en él- el individuo, le guste o no, está acompañado por sus semejantes. De ahí que, *en el medio*, en el *espacio de la mediación intelectual* -ya sea del individuo de genio o el ser humano común- si no ubicamos esta idea de la naturaleza humana pluralista, pudiera ser que ya no sabremos siquiera a qué naturaleza humana de ninguna clase nos estaremos refiriendo. Puesto que es aquí donde el individuo maneja -intelige- su modelos de conceptos y categorías cuasi permanentes que puede cambiar. Y es aquí donde comprende que, antes y después, hay otros seres humanos que está obligado a considerar. Y esta era para Berlin la idea de una naturaleza humana que pudiera considerarse común, no fija, ni estática, ni eterna, ni completa. Solo común, el *aire de familia*, capaz de vincular a los seres humanos. Al final de su vida, lo repetía de este modo, sencillo, prudente, auto-consciente él mismo de la dificultad de comprender su afirmación, pero igualmente sin mayor preocupación si otros piensan distinto:

“Esto es lo que pienso -que no hay una naturaleza humana fija y, aun así, hay una [naturaleza humana] común; sin la cual no hay posibilidad de hablar acerca de los seres humanos, o, incluso, de intercomunicación, de la que todo pensamiento depende- y no solo el pensamiento, sino el sentimiento, la imaginación, la acción. No sé si consigo expresarme con claridad, pero pienso que esto es lo que creo”.<sup>878</sup>

---

<sup>877</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 154, 194, 122: “What I’m accused of is always the same, which is some kind of dry, negative individualism, which doesn’t allow social love (...) That’s because people want to define human beings in Terms of social relations, and I don’t do that. I think that once you begin interpreting people as depending on, and being functions of, the society in which they live, it leads to suppression and miseries (...) I would say that my critics are mistaken, that mi idea of liberty is the possibility of the richest imaginable life”. Traducción nuestra.

<sup>878</sup> Berlin, I. “A letter on human nature. Letter to Mrs. Polanowska-Sygulska”. New York Times. 24.02.1986. p. 3: “This is what I mean -that there is not a fixed, and yet there is a common, human nature: without the latter there would be no possibility of talking about human beings, or, indeed, of intercommunication, on which all thought depends- and not only thought, but feeling, imagination, action. I do not know if I make myself clear, but that, I think, is what I believe”. Traducción nuestra.

Ahora bien, así expresado, hemos ejecutado un salto hacia delante de no menos tres décadas. Estábamos en los años sesenta, década plena para la idea del individuo integrado en el todo, socializado y orgánico como máxima expresión de la ciudadanía, la felicidad y la realización personal. Inviabile e inimaginable plantear abiertamente algo de este cariz en esos años. Es un retrato que directamente espantaría a todo aquel que sostuviera cualquier preeminencia de lo social sobre la vida individual e incluso a muchos que creyeran en individualismos de uno u otro cariz en estos años, ya fuera Hayek o Nozick. Mejor decirlo al *estilo berliniano*, como se avino a hacerlo:

- No social: la consciencia de esto, es decir, de la posibilidad de ser social, puesto que esta es una de las tareas básicas de la vida individual. El individuo no está solo, es singular, está con su vida. Que es lo que impide que la pregunta acerca de cómo vivir sea una banalidad o que sea contestada hasta el punto de anular su singularidad inalienable expresada por la propia libertad básica. En ningún caso el individuo berliniano es concebido como ser *aislado*. Ya sea que esto signifique anomía o la ciudadela interior en la que uno cree retirarse como *Yo soberano supremo*. Después de la revolución filosófica del lenguaje ordinario, no tiene sentido esta idea de individuo aislado. Si la configuración de la naturaleza humana pluralista es respetada la, por expresarlo así, *cesión individual* va de suyo. Con lo que esta idea del individuo como no social reequilibraba el balance entre libertad negativa y libertad positiva, que Berlin entendía escorado hacia esta última en las democracias occidentales y, por supuesto, absoluto en las dictaduras comunistas.

- No compatible: que puede ser compatible en la medida que elijo ese camino, para el que es indispensable el mayor número de puertas abiertas posibles para la elección. Es el espacio *negativo donde mando yo* y decido los valores conforme a los cuales tengo que poder vivir y desde donde, del mismo modo que decido, debo asumir que otros seres humanos lo hacen igualmente. La idea de tolerancia sale a la luz como experiencia individual. Concede protagonismo central a la libertad negativa, incluidos aquí los riesgos y daños que la decisión *irracional* puede causar.

- No perfectible: con esperanza de cierto orden en la tierra una vez que hemos evaluado moralmente los valores, y los acuerdos o desacuerdos que se pueden generar. Sin ignorar que es la incompatibilidad la que, con frecuencia, origina los compromisos, sin que pueda olvidar o anular el centro de gravedad *imperfecto* que los posibilita. Reconociendo que la idea que predomina aquí ya no es la idea de progreso, sino la del cambio que se puede comprender –el cambio inteligible–, esto es, el cambio que estamos obligados a explicar. Con lo que estamos revalorización la libertad positiva como concepto genuino de libertad, por cuanto sea una metáfora de la libertad negativa.

Así es como Berlin situó en el centro de gravedad del Pluralismo su concepción del individuo intelectivamente libre. Toda ella fue su arquitectura de la inteligibilidad de cómo *usamos* el mundo *qua* seres humanos. Fijó la aguda percepción de lo que estaba en juego bajo la admonición de la inviolable autonomía moral kantiana. Si el filósofo alemán la formuló, el ruso Herzen la vivió –*me salvé, pero lo perdí todo*–, y la representó en su progresivo desplazamiento por las doctrinas que la asimilaron, junto a sus profundas contradicciones en cada caso, a lo largo del siglo XVIII y XIX. Antes, Vico, sostuvo que esa capacidad cognitiva no podía ser una mera descripción de algo encontrado en el mundo externo, sino una actividad humana de acuerdo a unos materiales provistos por la

misma inteligencia y la experiencia como auto-justificación bastante. Herder concibió dicha actividad como la Historia misma, y la propuso como un operar con sus propias normas y valores en cada caso, cada época los suyos, negando la uniformidad de la Historia y los seres humanos. Maquiavelo, antes aún, fue fedatario de la existencia real de sistemas de creencias incompatibles y operativamente presentes en una misma sociedad. Y de fondo, desde el principio, el empirismo que soporta a filosofía del lenguaje ordinario, como marco epistemológico que aseguraba la posibilidad normal y común de este pensar mismo. Como Berlin dijo:

“En algunas ocasiones (raras) la explicación [de los modelos con los que pensamos] no sólo encierra sino que revela categorías fundamentales, de importancia universal, las cuales una vez que se imponen a nuestra conciencia, reconocemos como subyacente a toda nuestra experiencia, sin embargo, están tan apretadamente entretejidas con todo lo que somos y sentimos y, por consiguiente, las damos hasta tal punto por sabidas, que el simple tocarlas es dar un vigoroso sacudimiento a todo el sistema, este estremecimiento lo produce el reconocimiento, y es capaz de alterarnos profundamente, como suele ocurrir cuando algo profundamente enterrado y fundamental que se ha conservado indisputado y en la oscuridad se ve iluminado repentinamente o se le saca de su marco para verlo más cerca. Cuando ocurre tal cosa, y especialmente cuando las categorías así descubiertas parecen tener validez para campo tras campo de la actividad humana, sin límites aparentes –de modo que aún no podemos decir hasta donde se extenderán- llamamos a tales explicaciones profundas, fundamentales, revolucionarias, y a quienes las profieren –Vico, Kant, Marx, Freud- hombres de profunda penetración y genio”.<sup>879</sup>

Su idea de ser humano, aquello que él mismo era lo primero que trataba de identificar en cualquier autor como llave maestra de su propio sistema, fue el centro de su visión más íntima y personal, y su respuesta para la época –para el siglo- en la que pudo comprender como disminuía poderosamente la posibilidad de pensar así. Sin embargo, era la propia capacidad de juicio en la historia –y juicio era el reconocimiento mismo, es decir, no un re-conocer, sino un dato primario, la propia libertad en acción- quién reclamaba para sí la capacidad de juzgar. Pues cuando la facultad de juzgar no pudo pensarse sin obviar su propia dimensión existencial e histórica, no vio posible ignorar la exigencia de incorporarlas a su reflexión en tanto que factor esencial de lo que Weber

---

<sup>879</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 222. Que corresponde con Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 132: **“On some occasions (seldom enough) the explanation not only involves, but reveals, basic categories of universal import, which, once they are forced upon consciousness, we recognise as underlying all our experiences; yet so closely interwoven are they with all that we are and feel, and therefore so totally taken for granted, that to touch them at all is to communicate a shock to the entire system; the shock is one of recognition and one that my upset us, as is liable to happen when something deep-set and fundamental that has lain unquestioned and in darkness is suddenly illuminated or prized out of its frame for closer inspection. When this occurs, and especially when the categories thus uncovered seen applicable to field of human activity, without apparent limits –so that we cannot tell how far they may yet extend- we call such explanations profound, fundamental, revolutionary, and those who proffer them –Vico, Kant, Marx, Freud- men of depth of insight and genius”.**

consideró la comprensión de la vida en su especificidad cualitativa.<sup>880</sup> Es aquí, también, donde se comprende en todo su rango la definición del Pluralismo como la máxima objetividad a la que un individuo *no social, no compatible y no perfectible* puede llegar. *Este será el basamento filosófico-histórico de la obligación política de nuestro autor, puesto que la unidad natural de un ser humano ya no es el grupo, sino el individuo intelectual. Esta será la condición previa a la posibilidad de una respuesta del individuo a la pregunta política del por qué debo obedecer. El individuo pluralista puede dar su consentimiento si, y sólo si, antes ha comprobado que vive en un sistema o régimen político en el que pueda vivir conforme a esta idea de lo que es su naturaleza humana.* Puesto que si el grupo todavía fuera la fuente de la legitimidad, este grupo va a actuar conforme a algunos de los numerosos frentes o ideas o categorías que Ilustración y Contra-ilustración han definido o creado como nuestra época misma. Esto es, el grupo no podrá ser la residencia natural de la intelección de las incompatibilidades, puesto que él mismo, como grupo, habrá optado por una de ellas y, posiblemente, su dirección natural sea, de nuevo y una vez más, querer conciliarlas o, simplemente, no asumirlas. Que el mundo ideologizado y tecnocrático del siglo XX –donde este último, asombrosamente, según Berlin, ejercía la posición sensata y bien balanceada- se dirigían en sentido contrario a esta idea del consentimiento, lo comenzaba Berlin a comprobar cuando, como dijimos, exclamó lo insólito que le parecía tener que rescatar la prueba de que hay conciencia moral, justo al responder, en 1964, a las reacciones críticas que “Dos conceptos de libertad” suscitó, sumadas a las del debate determinista que aún coleaba. Su idea de ser humano era su prueba si lo que pretendemos son individuos que actúen aun moralmente dentro del modelo conceptual de nuestra época. Su idea de ser humano era, también, un modo de arrojar claridad, a través de la filosofía política, en **“algunas de las falacias que se basan en una mala comprensión de ciertas necesidades y finalidades humanas fundamentales”**.<sup>881</sup>

"Los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, incommensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines -sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial-, como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos".<sup>882</sup>

---

<sup>880</sup> Weber, M. "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social". En, Weber, M. *Ensayos de metodología sociológica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1993. pp. 45 ss.

<sup>881</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 65. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 54: **"Some of the fallacies that rest on misunderstanding of certain central human needs and purposes"**.

<sup>882</sup> Berlin, I. "Las ideas políticas en el siglo XX". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 104-105. Que corresponde a Berlin, I. "Political Ideas in the Twentieth Century". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 93: **"Men do not live only by fighting evils. They live by positive goals, individual and collective, a vast variety of them, seldom predictable, at times incompatible. It is from intense preoccupation with these ends, ultimate, incommensurable, guaranteed neither to change nor to stand still - it is through the absorbed individual or collective pursuit of these, unplanned and at times without wholly adequate technical equipment, more**

Es ahora cuando comprendemos en toda su densidad y alcance la tempranera exhortación de Berlin, en 1949, cuando dijo que lo que nuestra época necesitaba era más tolerancia, más escepticismo culto y más respeto por las diferencias. Que no era, o no solo, una declaración tópica y bienintencionada de posguerra, sino un profundo alegato dicho con palabras normales donde apenas asomaba esta su idea de ser humano y del Pluralismo. No podemos decir que Berlin ocultara su propia visión, pero es cierto que la exponía parcialmente en ensayos, textos, conferencias e, imaginamos, de acuerdo a los datos, en su permanente conversación. Todavía, en 1986, valorando muy ponderadamente lo que para él era una negación clara, exponía así la repercusión de sus premisas pensadas en profundidad y en relación a los más nobles objetivos monistas:

“Algunos de nuestros mejores pensadores nos dicen que la humanidad persigue ciertos ideales permanentes. Por ejemplo, la paz o la seguridad son consideramos propósitos humanos que pueden ser encontrados desde los primeros tiempos, fines que toman diferentes formas de acuerdo con las diferentes circunstancias. *Yo me pregunto si esto es verdad* (...) los ideales no solo colisionan entre sí, sino que ellos mismos son variables e insuficientes”.<sup>883</sup>

Berlin era más que consciente que llevaba pensando y respondiendo esa *pregunta* no menos de seis décadas. Considerada una vez más, una vez más fue respondida negativamente. Con todo el conjunto de ideas, datos, conceptos, experiencia, categorías, hechos, individuos e historia que hemos expuesto hasta ahora, intentó una suerte de reordenación de los conceptos mayores de nuestra época. Orientada, precisamente, a iluminar por qué esa pregunta se seguía formulando y, también, que opción de respuesta era factible crear. De este modo, lo que históricamente ha conceptualizado como el inicio de nuestra época, el conjunto de ideas que convive contradictoriamente desde hace tres siglos en Occidente será, a su vez, testigo de algo más que una situación que trescientos años dura. Fue la culminación abierta de dos historia desiguales: la que, por un lado, ocupaba un lugar principal y continuado desde hace veinticinco siglos –el monismo– y, por otro, una historia entrecortada, sin continuidad y casi por hacer, a tenor de la propia obra berliniana, y a la que él mismo denominó, históricamente, Pluralismo.<sup>884</sup> Y que tuvo, por lo que respecta a nuestra época, su inicio en el último tercio del siglo XVIII y su *punto de inflexión* en la dinámica que los modelos ilustrados y contra-ilustrados produjeron.

---

**often than not without conscious hope of success, still less of the approbation of the official auditor, that the best moments come in the lives of individuals and peoples”.**

<sup>883</sup> Carr, R. “Entrevista a Isaiah Berlin”. En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986. pp. 125-126. No hay versión inglesa.

<sup>884</sup> Para una Historia de las *filosofías pluralistas* puede verse el texto que, en 1925, publicó Jean Wahl, donde realiza un recorrido histórico desde Lotze y Hegel hasta la recepción que en el Reino Unido y en Estados Unidos, en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, tuvieron estas ideas en obras como los hegelianos británicos o Russell y Emerson, Whitman, James o Dewey en América (Vid. Wahl, J. *The Pluralist Philosophies in England & America*. Ed. The Open Court Company. London, 1925).

## 5.2. ILUSTRACIÓN. CONTRA-ILUSTRACIÓN.

Berlin, que no dejó de ser nunca un ilustrado,<sup>885</sup> reconocerá siempre con meridiana nitidez el valor de los argumentos humanistas del XVII y XVIII:

“Sin embargo, ¿qué soluciones hemos encontrado, pese a nuestro nuevo conocimiento tecnológico y psicológico y nuestros nuevos grandes poderes?, excepto la antigua prescripción defendida por los creadores del humanismo (Erasmus y Spinoza, Locke y Montesquieu, Lessing y Diderot): razón, educación, responsabilidad y, sobre todo, conocimiento de uno mismo ¿Qué otra esperanza hay –o ha habido alguna vez– para los hombres?”.<sup>886</sup>

Las ideas ilustradas sirvieron, efectivamente, para liberarse de dogmas ciegos, falsas creencias, fundamentalismos, esclavismo, absolutismos y, por lo que respecta al poder político, expuso la necesidad de justificar racionalmente su uso sobre premisas propias e implícitas de la razón. La Ilustración ha sido el intento de organización racional de una sociedad más grande conocido. No por tradición, revelación o dogma, sino por el correcto uso de la razón. ¿Repararon los autores ilustrados en la dificultad de conseguir tal conocimiento último? ¿No condujo, esta búsqueda, a las configuraciones escépticas o irracionales posteriores y a un maximalismo racionalista moral de iguales consecuencias?

---

<sup>885</sup> Para una radical crítica de Berlin como anti-ilustrado, reaccionario y dogmático, en nuestra opinión, permanentemente sesgada y, en ocasiones, cercana al delirio, véase Sternhell, Z. *Les anti-Lumieres: Une tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*. Ed. Gallimard, 2011 (lugar de edición sin especificar). En síntesis, Sternhell, acusa a Berlin de no comprender la relación causa-efecto que existe entre la crítica al racionalismo, al universalismo y al derecho natural y la llegada del fascismo y el nazismo: de no ser consciente verdaderamente de lo que significa la línea de pensamiento inaugurada por Herder y seguida y aleccionada por Berlin (Ibídem. p. 56); de hacer del asalto al iluminismo francés el *eje vital* de sus trabajos (Ibídem. p. 690). El libro es una crítica continua a Berlin como pieza clave en el mundo anglo-sajón y para la segunda parte del siglo XX, de autor *sagrado e intocable* que perpetua las ideas anti-ilustradas: por ejemplo, le acusa de relativista liberal, siendo el relativismo, a su vez, un corolario del anti-racionalismo; de separar la cultura de la política sin plantearse Berlin si aquella juega un papel determinante en esta (Ibídem. p. 32); de menospreciar y no reconocer realmente el papel de la ilustración francesa en pos de la igualdad de derechos y la democracia, y así, sucesivamente. Sternhell no deja un solo flanco sin atacar del Berlin Historiador de las Ideas y su enfoque del iluminismo que, en su opinión, es una defensa continuada del anti-racionalismo.

<sup>886</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 274. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 243-244: **“Yet what solutions have we found, with all our new technological and psychological knowledge and great new powers, save the ancient prescription advocated by the creators of humanism –Erasmus and Spinoza, Locke and Montesquieu, Lessing and Diderot– reason, education, self-knowledge, responsibility; above all, self-knowledge? What other hope is there for men, or has there ever been?”.**

Además de las propias contradicciones ilustradas, quien socavó drásticamente las premisas iluministas fue lo que Berlin denominó Contra-ilustración. Las semillas que minaron la confianza ilustrada las plantaron, a su pesar, Hume y Kant, y el *modo*, el *Zeitgeist*, el cambio de escenario, la atmósfera, fue la intensa retirada a la vida interior que caracterizaba al pietismo protestante. Berlin sitúa esta reacción contra-ilustrada en el último tercio del siglo XVIII:

“Se dio una retirada hacia lo profundo. A veces sucede, en la historia del hombre –aunque las comparaciones pueden ser peligrosas- que cuando la vía natural que conduce a la satisfacción humana se ve bloqueada estos se retiran hacia sí mismos, se absorben en sí mismos, e intentan crear internamente aquel mundo que algún destino maldito les ha negado externamente (...) El resultado fue una intensa vida interior, una gran cantidad de literatura conmovedora e interesante aunque altamente personal y violentamente emocional, y un rechazo por lo intelectual. Sobre todo, fue un odio profundo por Francia, por la corrupción, los generales, los emperadores, por todas las grandes y magníficas figuras de este mundo”.<sup>887</sup>

Estas eran las dos visiones de la vida al completo. La Ilustración, que buscaba la unidad del rompecabezas de la naturaleza y la sociedad como resultado futura y seguro a recomponer por la razón misma. La Contra-ilustración, cuya única unidad era la de la vida interior lista para alcanzar en destino la totalidad de la expresión espiritual humana y divina. Veamos el cuadro (Tabla 8) que, a nuestros efectos e interés, enfatiza este contraste, a riesgo cierto de ser simplificador y esquemático:

Tabla 8. Ilustración y Contra-ilustración.

	<b>Ilustración</b>	<b>Contra-ilustración</b>
Si queremos saber qué es un hombre	Criterios sociológicos y psicológicos. Misma naturaleza humana para todos los individuos.	Habla con él. Comunícate. Pues su <i>pattern</i> descansa en que es un fin en sí mismo. Es libre, y como tal, se dota de sus propios fines.
Si preguntas cómo saber lo que quieren los hombres	Son llevados a la luz de la razón por la razón misma, común a todo ser racional. Los seres humanos se comprenden atendiendo a su núcleo constante y eterno.	Esas son las preguntas de la futura era burocrática. Lo que los hombres quieren es crear su propia vida. Sin divisiones, en su totalidad y desde su unidad irrepetible.
Si queremos objetivar este conocimiento	Proposiciones generales científicas. Existe una estructura lógica conectada	Hay que pensar en lo que es único, irrepetible, específico, particular, de un ser humano, sólo así se

<sup>887</sup> Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. pp. 61-63. Que corresponde a Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. pp. 37-38: “What occurred was a kind of retreat in depth. It sometimes happens in human history –though parallels may be dangerous- that when the natural roads towards human fulfilment is blocked, human beings retreat into themselves, become involved in themselves, and try to create inwardly that world which some evil fate has denied them externally (...) The result was an intense inner life, a great deal of very moving and interesting but highly personal and violently emotional literature, hatred of the intellect, and above all, of course, violent hatred of France, of wigs, of silk stockings, of salons, of corruption, of generals, of emperors, of all the great and magnificent figures of this world”.

	a todo conocimiento.	comprende indivisible. Cada época, cada cultura, tiene su propio centro de gravedad, su propia experiencia colectiva. Las matemáticas son verdad porque es una invención humana.
Qué clase de mundo moral es posible	La virtud es también conocimiento. Aplicada a los seres humanos a imagen de la ciencia.	No es posible esta aplicación, la ciencia no dice nada acerca de lo que debería ser. No hay verdades generales. La moral del suicida, de <i>Werther</i> : “no se debe a que en el siglo XVIII o en su sociedad particular no existiera una solución adecuada, sino a que se desilusionaron del mundo y lo representaron como un paraje irracional donde era imposible, en principio, encontrar una solución”. <sup>888</sup> Cada época, cada cultura busca sus propios fines, que pueden ser incompatibles con los de otra siendo igualmente válidos.
Qué forma política persigue	El monismo ilustrado tomó perfiles tanto jerárquicos como democráticos y sostuvo la idea del sueño en la existencia de la sociedad perfecta y, en consecuencia, abundó también en la creencia de que la sociedad presente se hallaba inmersa en un proceso de enfermedad, imperfección e inseguridad con respecto a su estado de salud y configuración ideal.	El monismo contra-ilustrado adquirió la significación del mantenimiento del poder político tradicional, o abogó por el redescubrimiento normativo de rasgos culturales, antropológicos, religiosos o de pertenencia a un pueblo que confirieran carácter regulador a la convivencia.

Este esquema de conflicto sustentando el modelo conceptual de nuestra época, produjo su máxima expresión en el campo de batalla de la primera parte del siglo XX. Acumulando intentos de culminación de cada modelo ya fuera por separado o mediante la subsunción de uno en otro. Para Berlin, desde su propia perspectiva, no era posible neutralidad entre estos polos, entre ilustrados y románticos, entre colectivistas e individualistas, entre espíritu lógico y materialismo, entre humanistas y místicos. Las consecuencias nos podrían gustar o no, pero ambos eran plenamente europeos.

<sup>888</sup> Ibidem. p. 85. [p. 57: “Not because in the eighteenth century or in their particular society there was no adequate solution, but because they despaired of the world and thought it an irrational place, in which a solution was in principle undiscoverable”].



Queramos o no, en una forma u otra, nos encontraremos las ideas románticas en cualquier idea política, sea de un signo u otro, en el siglo XX. Las aceptemos o rechacemos, las vamos a encontrar irremediabilmente: **“de ahí que nos encontremos revolucionarios románticos y reaccionarios románticos. De ahí la imposibilidad de precisar la visión política del romanticismo, a pesar de haber sido esto intentado con frecuencia”**.<sup>889</sup> Y Berlin, *individualmente*, ¿en dónde se sitúa?, siendo como era, consciente de todo ello. Pues comúnmente en un lado –Ilustrado- y, a veces, en el otro:

"[valoro la tradición Ilustrada, pero] Estoy contento con los lazos irracionales [Románticos]. No deseo pensar que todo es impecablemente limpio [como en la Ilustración] (...) Deseo [que en el universo de las causas y los efectos ilustrada] haya grietas [románticas] (...) la posibilidad de excepciones, rarezas, acontecimientos impredecibles, el florecimiento de formas de vida. De otra forma no hay lugar para el genio [romántico].

Cuando Vico dice que los hombres hacen su propia historia (...) creo que lo que quería decir era que los hombres crean su propia cultura, -el proceso de auto transformación de los seres humanos en algo que ellos no pueden predecir completamente- que es todo lo que a él le interesaba.

El monismo [Ilustrado y Romántico] es un error intelectual que puede tener consecuencias morales espantosas. Cuando estoy leyendo a estos franceses admirables del siglo XVIII, tengo una gran simpatía por ellos. No soy un romántico. No soy un seguidor de Hamann o Kierkegaard o Nietzsche. Creo en las conductas racionales en la vida humana, dentro de unos límites. No creo, en absoluto, en una confusión salvaje [Romántica] (...) y no creo en la realidad o el valor de una especie de tormenta espiritual sin fin, ininteligible [Romántica]. Creo en la planificación de una manera liberal, basada en el conocimiento, la experiencia, la ciencia, limitada por el respeto a los valores humanos. No estoy en contra de ninguna de estas cosas [ilustradas]. Pero en el siglo XVIII esta mentalidad [ilustrada] fue demasiado lejos (...) Si usted cree en los principios liberales y el análisis racional [ilustrado], como creo yo, debe tener en cuenta las objeciones [Románticas], y considerar donde están las grietas de sus estructuras, donde empieza a equivocarse: la crítica hostil, e incluso la oposición intolerante [Contra-ilustrada] pueden revelar verdades. El odio puede afinar tanto la visión como el amor. Yo no comparto, ni siquiera admiro mucho, la visión de los enemigos [contra-ilustrados] de la Ilustración; pero he aprendido mucho de ellos, porque muestran que ciertos conceptos centrales, la edad de la razón y, sobre todo, ciertas implicaciones políticas son inadecuadas y a veces desastrosas".<sup>890</sup>

Y por lo que respecta al balance de daños:

"El sueño central [de la Ilustración] la demostración de que todo en el mundo se mueve por explicaciones mecánicas (...) resultó engañoso. En todo caso, probó estar menos equivocado al fin que los ataques que sufrió en el siglo

---

<sup>889</sup> Ibídem. p. 170. [p. 127: **"That is why we encounter revolutionary romantics and reactionary romantics. That is why it is impossible to pin romanticism down to any given political view, however often this has been tried"**].

<sup>890</sup> Carr, R. "Entrevista a Isaiah Berlin". En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986. pp. 121-122. No hay versión inglesa.

diecinueve por argumentos [Contra-ilustrados y Románticos] igualmente falaces, pero con implicaciones que fueron, intelectual y políticamente, más siniestras y opresivas”.<sup>891</sup>

Como es palpable en esta investigación, su propia reflexión, heredera también del corrimiento de valores que de la Ilustración produjo la Contra-ilustración y el Romanticismo, no intentará ni su síntesis conjunta ni su culminación por separado. Ya sabía desde los años treinta que las refutaciones o modificaciones de estos modelos no se alteran como puede hacerse con un teorema que se descubre equivocado. Las ideas Ilustradas y Contra-ilustradas tuvieron éxito, estuvieron y están ahí. Si *el odio puede afinar tanto la visión como el amor* y la crítica hostil puede revelar profundas verdades, la Contra-ilustración expuso a su insuficiencia las raíces con las que la Ilustración creía explicar irrefutablemente la naturaleza del conocimiento y la vida humana. La Contra-ilustración se fijó en categorías clave que el clasicismo ilustrado no había considerado, y tuvo éxito en la transformación de nuestros valores en un grado muy profundo. Minó la creencia por la cual creemos que existe alguna cosa -valores, política, historia, moral- que se pueda aceptar como criterio final operando en los seres humanos. Esta crítica creó, para bien y para mal, una nueva actitud ante la vida. Como Historiador de las Ideas, Berlin, que había estudiado a fondo a los pensadores ilustrados desde que comenzó a trabajar en su libro sobre Marx, enfocó sus investigaciones hacia la Contra-ilustración. Cuando entró en ella a fondo, ya estaba equipado con su interpretación de Vico como un pensador que podía dar razón del concepto de cambio inteligible, de culturas distintas y de **“modelos inteligibles”**<sup>892</sup> con argumentos distintos a los que la Contra-ilustración profesó. Además del precedente viquiano, también trabajaba ya con la maquiaveliana identificación de, al menos, dos sistemas de valores incompatibles operando en la misma sociedad o cultura. Berlin lamentó la escasa influencia que Vico ejerció en su siglo. Intentando explicar así la preciosa operatividad que representaba su interpretación del tercer *punto de inflexión* del pensamiento occidental, desde su perspectiva de Vico y Maquiavelo. Fue contando con ellas que Berlin extrajo las cuatro mejores lecciones que no se podían olvidar, si es que no queríamos engañarnos acerca de nuestra propia Historia y de nuestro modo de pensar, que convenía asimilar a lo mejor del humanismo romántico:

"En primer lugar, que el hacedor de valores es el hombre mismo y, en consecuencia, no pueden ser sacrificados en nombre de algo más alto que él mismo, porque no hay nada más alto; esto es lo que Kant pensaba cuando hablaba del hombre como un fin en sí mismo y no un medio para un fin. Segundo, que las instituciones están hechas no solo por los hombres, sino también para los hombres y cuando no les sirven deben desaparecer. Tercero, que los hombres no deben ser sacrificados, ni en nombre de ideas abstractas, por muy elevadas que sean, como el progreso o la libertad del

---

<sup>891</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 29: **"The central dream, the demonstration that everything in the world moved by mechanical means (...) proved delusive. Nevertheless, it proved less misleading in the end that the attacks upon it in the nineteenth century by means of arguments equally fallacious, but with implications that were, both intellectually and politically, more sinister and oppressive"**. Traducción nuestra.

<sup>892</sup> Berlin, I. "La Contra-Ilustración". En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 63. Que corresponde a Berlin, I. "The Counter-Enlightenment". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 4: **"They obey intelligible patterns"**.

género humano ni de instituciones, pues ninguna de ellas tienen un valor absoluto en sí mismas, dado que todo lo que tienen se lo han conferido hombres, que son los únicos que pueden hacer las cosas valiosas o sagradas (...) Cuarto, -y esto se deduce del resto- que el peor de todos los pecados es humillar o degradar a los seres humanos en nombre de algún lecho de Procustes en el que se les obligue a encajar contra su voluntad, una norma con cierta autoridad objetiva indiferente a las aspiraciones humanas”.<sup>893</sup>

Berlin pudo llegar a ellas, también, porque era consciente del principal error que sus colegas cometían al estudiar el Romanticismo -ni siquiera, posiblemente, la Contra-ilustración-, al pensar que no presentaban características generales o comunes profundas, que ejercieran de motor categórico y conceptual capaz de generar un modelo alternativo a la razón emergiendo de sus mismas fuentes. Eran, más bien, una proteica amalgama de pensadores, poetas, literatos, pastores y artistas que articularon sus pensamientos en muy distintas direcciones y poseían, tras ellos, un aún más diverso antecedente histórico, filosófico, estético, religioso o político. Por ejemplo, su ensayo sobre Herder, que pertenece a un seminario de doctorado y postdoctorado que impartió en The John Hopkins University, en 1963, y que se recopilaría, junto al resto de intervenciones, en un libro publicado dos años después con el título *Aspects of the Eighteenth Century*,<sup>894</sup> él es el único que menciona y se ocupa de Hamman. Las citas de Herder por otros autores son escasísimas y, en la introducción del texto, los editores declaran que no hay nada que decir acerca de criterios comunes. Cada autor -Passmore o Wittkower entre ellos- ha enfocado el siglo XVIII como creyó oportuno, sin búsqueda de línea argumental.

Pero Berlin había dicho que, ni más ni menos, este era uno de los tres *turning point* de todo el pensamiento político. Para él, esta falta de presencia entre los historiadores de las ideas no era explicable, pues allí donde, en la opinión de otros colegas, emergía la idea de heterogeneidad aplicada a la Contra-ilustración, nuestro autor, establecerá, mediante dos líneas argumentales bien definidas el meollo del modelo y su característica común. La primera línea, radicalmente anti-ilustrada, concierne a las ideas originales que señalan el nuevo planteamiento, recogidas específicamente en las ideas de Hamman, Herder y De Maistre. Y la segunda, la interpretación anti-racionalista que de Kant y Hume hicieron estos autores. A través de ambas, afirmaríamos que, en contra del estado de interpretación y exégesis reinante en la posguerra anglosajona acerca del Romanticismo

---

<sup>893</sup> Berlin, I. “La unidad europea y sus vicisitudes”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 188. Que corresponde a Berlin, I. “European unity and its vicissitudes”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 199: **“Firstly that the maker of values is man himself, and may therefore not be slaughtered in the name of anything higher than himself, for there is nothing higher; this is what Kant meant when he spoke of man as an end in himself, and not a means to an end. Secondly, that institutions are made not only by, but also for, men, and when they no longer serve him they must go. Thirdly that men may not be slaughtered, either in the name of abstract ideas, however lofty, such as progress or freedom or humanity, or of institutions, for none of these have any absolute value in themselves, inasmuch as all that they have has been conferred upon them by men; who alone can make things valuable or sacred (...) Fourthly –and this follow from the rest- that the worst of all sins is to degrade or humiliate human beings for the sake of some Procrustean pattern into which they are to be forced against their wills, a pattern that has some objective authority irrespective of human aspirations”**. Utilizamos nuestra traducción en el primer punto del párrafo -“Firstly...”- en lugar de la traducción en la edición en castellano al considerar que no es correcto traducir la primera frase como “Antes que el creador de valores está el hombre mismo” (Vid. ed. cit. p. 188)

<sup>894</sup> Wasserman, E. R. (ed.). *Aspects of the Eighteenth Century*. Ed. Oxford University Press. London, 1965.

y su origen, sí existía un denominador común para estos, en aguda diferencia con el modelo soportado por la Ilustración racionalista del XVIII, especialmente francesa.

Procede, en consecuencia, abordar la estructura Contra-ilustrada recién expuesta. Pero antes, recordaremos -muy sucintamente pues se trata de ideas bien conocidas- la argumentación ilustrada allí donde Berlin estimó que era de capital importancia considerarla en los déficit que comportaba y que, oportunamente, supusieron el centro de la crítica Contra-ilustrada.

### 5.2.1. ILUSTRACIÓN.<sup>895</sup>

El *corpus* central del iluminismo dominó de tal modo el siglo XVIII que produjo la mayor proclamación, a favor de un tipo de conocimiento y su influencia en la modificación de la idea de individuo y de la propia filosofía política, jamás vista en Europa occidental. Así describía Berlin el clima en torno a las décadas cruciales de finales del XVIII y comienzos del XIX:

"El efecto que el victorioso avance de las nuevas ideas tuvo sobre la cultura europea es apenas inferior al del renacimiento italiano. El espíritu de libre indagación de las cuestiones personales y sociales, de hacerlo comparecer todo ante el tribunal de la razón, adquirió una disciplina formal y una entusiasta y creciente aceptación en amplios sectores de la sociedad (...) Este era el clima de opinión que formó el carácter de los revolucionarios de 1789, generación severa y heroica a la que ninguna otra aventaja en la claridad y pureza de sus convicciones, en la robusta y nada sentimental inteligencia de su humanismo y, por encima de todo, en la absoluta integridad moral e intelectual firmemente fundada en la creencia de que la verdad ha de prevalecer al fin y al cabo, porque es la verdad (...) El contraataque sobrevino con el paso de un siglo a otro. Brotó en suelo alemán, pero pronto se difundió por todo el mundo civilizado, frenando el avance del empirismo procedente del oeste y poniendo en su lugar una visión de la naturaleza y del individuo profundamente metafísica, cuyos efectos aun sentimos, cobran cada vez mayor fuerza y ejercen mayor influencia (...) Contra el empirismo científico de los franceses e ingleses, los alemanes levantaron el historicismo metafísico de Herder y Hegel".<sup>896</sup>

---

<sup>895</sup> En este brevísimo boceto de la Ilustración, no nos detendremos en señalar las *diferentes ilustraciones* que pudieran considerarse la Ilustración en perspectiva: liberal, racional-científica, radical, o incluso, ilustraciones *nacionales*. Aquí es tratada como un movimiento europeo, en su conjunto, que alteró la vida y creencias de la Europa del siglo XVIII y que culminó, políticamente, con la revolución francesa. De igual modo, enfatizaremos la idea mecanicista, en detrimento de las demás, a los efectos de señalar el mayor contraste posible con la idea central que Berlin estaba criticando.

<sup>896</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 53-54. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. pp. 33-34: **"The effect which the victorious advance of the new ideas had upon European culture is hardly inferior to that of the Italian Renaissance. The spirit of free inquiry into personal and social issues, of calling all things in question before the bar of reason, acquired a formal discipline and an increasingly enthusiastic acceptance in wide sections**

El corazón de la conquista ilustrada fue la impresionante capacidad que las ciencias descriptivas, inductivas y deductivas desplegaron bajo la guía de la razón.<sup>897</sup> La base común del modelo: todo conocimiento es descriptivo, su validez depende de su correlación con los hechos y quien mejor correlaciona hechos es la ciencia descriptiva que resplandece en el siglo XVIII, hija de Descartes y Newton, de Locke y de Voltaire. Resituaba, además, a la teología y el escolasticismo como intento fallido de describir algo en el reino de la razón, pues eran incoherentes e inefables y no se podía incorporarlas al discurso racional. Suponer que la gran verdad final era posible en el mundo moral y metafísico, antes que en el campo de la física o matemáticas, **“era ‘contrario a la razón’”**.<sup>898</sup> Los resultados claros y precisos de las matemáticas en su aplicación al mundo de los sentidos, dotaron a este modelo conceptual de una superioridad basada en su procedencia exclusiva del ingenio humano y de lo que el individuo era capaz de hacer por sus propios e irrefutables medios, sin acudir a entidades extra humanas. Fue aquí cuando se produjo el erróneo traspaso epistemológico y metodológico entre conocimientos distintos del que Berlin tanto alertó. La observación y la deducción aparecían como guías seguras para ser aplicadas al resto de problemas éticos, metafísicos y estéticos con el objeto de ordenar con un único método de fondo las ciencias de la naturaleza y la *science of mind*. Esta poderosa idea de auto-comprensión racional aplicada también a las doctrinas morales, ofrecía como resultado una identificación largo tiempo anhelada entre virtud y conocimiento. ¿Y, por qué el conocimiento científico debería hacer al ser humano bueno? Porque el bien es sólo lo que puede satisfacer mi naturaleza racional; porque las reglas sólo pueden derivarse de la naturaleza de las cosas, y lo que podemos desear y satisfacer tiene que ser acorde con ello. Generar algo distinto era insano, romper irracionalmente la correspondencia entre el saber y la vida buena, comportarnos como niños cuyo entendimiento no llega a percibir que los fines estaban ya dados, y la dedicación de la razón era a descubrirlos. La idea de libertad propia de esta transformación era la de guía acerca del modo en que era correcto satisfacer los deseos. Quien no lo entendiera así, era un loco o un niño irracionales. De hecho, la luminosidad y coherencia de estas premisas racionalistas fue también la fuerza que inició la *Aufklärung* alemana y su idea de la libertad moral.

Como resultado de todo ello, la pregunta acerca del orden social resultante, del mundo moral –del por qué debo obedecer berliniano–, estaba siendo respondida bajo la influencia de la capacidad descriptiva y explicativa de la ciencia. Para las cuales no hacía falta explicaciones metafísicas, teológicas o de cualquier otro tipo, sino el simple poder de la razón y de la observación imparcial. Las doctrinas de Helvetius (Tabla 9), fueron el

---

of society (...) This was the climate of opinion which formed the character of the revolutionaries of 1789, a severe and heroic generation which yields to none in the clearness and purity of its convictions, in the robust and unsentimental intelligence integrity securely founded upon the belief that the truth must ultimately prevail because it is the truth (...) The counter-attack came with the turn of the century. It grew on German soil, but soon spread over the whole civilised world, checking the advance of empiricism from the west, and putting in its place a less rationalistic view of nature and the individual, which, for good or ill, has had a vital and transforming effect on our views of man and society (...) against the scientific empiricism of the French and English, the Germans put forward the metaphysical historicism of Herder and of Hegel”.

<sup>897</sup> Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. pp. 106-178. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. pp. 17-87.

<sup>898</sup> Ibídem. p. 115. [p. 28: “And to suppose otherwise was ‘contrary to reason’”].

ejemplo que Berlin utilizó y con el que ahora nosotros construimos el cuadro resultante, donde se aprecian con claridad las principales consecuencias individuales y sociales que suponía:

Tabla 9: Doctrina de Helvetius.

Su visión	<b>“La búsqueda de un principio único que definiera las bases de la moralidad (...) con el mismo grado de autoridad científica que Newton había implantado en el ámbito de la física”.<sup>899</sup></b>
El ser humano	<b>“La primera formulación clara del principio del utilitarismo (...) lo único que los hombres desean es el placer, y lo único que quieren evitar es dolor”.<sup>900</sup></b>
La solución	Progreso dirigido, <b>“no cree en el progreso espontáneo”.<sup>901</sup></b>
Las consecuencias para el ser humano	<b>“La educación podía transformar a cualquiera en casi cualquier cosa (...) el hombre es infinitamente maleable, infinitamente flexible”.<sup>902</sup></b>
Para la libertad	<b>“Debe haber una razón para hacer todo lo que se haga. La razón es la búsqueda de la felicidad (...) en su mundo, los hombres puede llegar a ser felices, pero con el tiempo desaparece la noción de libertad”.<sup>903</sup></b>
Para la sociedad	La política como una cuestión de <i>expertise</i> , de <i>skills</i> , el mismo método que la adquisición y aplicación de información relevante: describir las conexiones necesarias entre los componentes del universo. Esto <b>“conduce directamente a lo que es, en última instancia, una especie de tiranía tecnocrática”.<sup>904</sup></b>

La Ilustración, desde Descartes mismo orientó de inmediato estos problemas hacia la resolución de la metafísica como parte del problema del conocimiento, antes que a la búsqueda de principios propios para las Humanidades. La facilidad con la que subsumió el plano del conocimiento moral en el conocimiento deductivo matemático oscureció las razones que podían hacer inteligible aquel, en tanto que el plano de la acción y la voluntad requerían el desarrollo de inexistentes argumentos acordes a su propia cognoscibilidad, que era lo que Vico estaba, precisamente, criticando. Los ilustrados franceses no llegaron a advertir la profundidad de la distinción kantiana entre **“los tipos de aseveraciones que hacemos a la luz de los tipos de evidencia que requieren, y las**

<sup>899</sup> Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2004. p. 31. Que corresponde a Berlin, I. *Freedom and its Betrayals*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. p. 12: **“The search for a single principle which was to define the basis of morality (...) with the same degree of scientific authority that Newton has displayed in the realm of physics”**].

<sup>900</sup> Ibídem. p. 33 [p. 13: **“What is this but the clear formulation of the principle of utilitarianism (...) the only thing which men wish is pleasure, and the only things which men wish to avoid are pains”**].

<sup>901</sup> Ibídem. p. 36. [p. 16: **“Helvetius does not believe in automatic progress”**].

<sup>902</sup> Ibídem. p. 43. [p. 21: **“Education which could transform anybody into almost anything (...) whereby man is infinitely malleable, infinitely flexible”**].

<sup>903</sup> Ibídem. p. 40, 44. [pp. 19, 22: **“There must be a reason for doing whatever is to be done. The reason is the pursuit of happiness (...) men may become happy, but the notion of liberty eventually disappears”**].

<sup>904</sup> Ibídem. p. 48. [p. 25: **“Leads directly to what is ultimately a kind of technocratic tyranny”**].

**relaciones con cada uno de los conceptos en ellos presupuestos**".<sup>905</sup> El problema político no emergió hasta que esta pre-establecida armonía entre moralidad –libertad- y organización racional quiso ponerse en práctica en la revolución francesa. Dando lugar a los conflictos del siglo XIX, pues el que la revolución no alcanzara la mayor parte de sus fines declarados marcó el fin de la Ilustración como movimiento y como sistema. Y, sin embargo, diría Berlin, la Ilustración continuó desarrollándose durante el siglo XIX, inmersa en la problematicidad inherente a la visión racionalista, cuya intención de derivar sus principios universalistas no hallarían encaje en el cambiante mundo real, donde la acción humana no encontrará esas pautas fijas de comportamiento que el iluminismo buscaba. Y seguirá, también, alimentando al liberalismo ilustrado con un monismo racional de fondo que, paulatinamente, irá poniendo en dificultad las capacidades de ese mismo liberalismo para comprender las nuevas dinámicas sociales, tal y como expusimos al inicio con el liberalismo-idealista británico. La Ilustración, al situar en el vértice último de su modelo categórico a la matemática y la metafísica intercambiándose mutuamente, obvió la necesidad de encarar la realidad que viene marcada por la imposibilidad lógica de tal paso, esto es, la advertencia de que si queremos escudriñar adecuadamente la espinosa problemática planteada entre la sensibilidad y el entendimiento, hemos tenido antes que adquirir la significación de la realidad como algo que debe ser elaborado y construido a partir de la variable dinámica que el cambio y la creación humana nos facilitan.

### 5.2.2. CONTRA-ILUSTRACIÓN.

Como presentamos en la introducción a este epígrafe en el que nos encontramos ahora, para Berlin, la Contra-ilustración y su heredero, el Romanticismo, no debían ser esquematizados, al menos en su núcleo fundamental, como algo variado, heterogéneo y diverso. Se podía, al contrario de esta opinión, enunciar la radical idea maestra propia y común a ambos, que vino definida por nuestro autor como un órdago completo a la Ilustración: *el deseo de romper la naturaleza de lo dado*. En esta idea se hallaba implícito el modelo categórico Contra-ilustrado. Y era capaz, no solo de confrontarse con el modelo conceptual ilustrado, sino también de socavar algunas de sus premisas principales y alzarse con la primacía para la acción histórico-política del siglo XX. *El deseo de romper la naturaleza de lo dado era, a su vez, la conclusión resultante de otros dos conceptos: la necesidad de la voluntad y la ausencia de estructura fija para las cosas*:

“Estas son las bases fundamentales del romanticismo: la voluntad, el hecho de que no hay estructura de las cosas, de que podemos darle forma a las cosas según nuestra voluntad –es decir, que solamente comienzan a existir a partir de nuestra actividad creadora- y, finalmente, la oposición a toda concepción que intente representar la realidad con alguna forma susceptible de ser analizada, registrada, comprendida, comunicada a otros, y tratada, en

---

<sup>905</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 24: "He [Kant] distinguished the types of statements we make in the light of the kinds of evidence they require, and the relations to each other of the concepts which they presuppose". Traducción nuestra.

algún otro respecto, científicamente”.<sup>906</sup>

Fue a este trío conceptual al que Berlin atribuyó la transformación de la idea de conocimiento, del individuo y de la historia a finales del siglo XVIII. Para la epistemología racional-materialista ilustrada, el mundo estaba dado y la razón habría de interpretarlo. Para la cosmovisión Contra-ilustrada, el conocimiento, la verdad, era revelada, y el individuo tenía que recrearla y crearla. La disputa que entre el racionalismo francés y el empirismo británico venía produciéndose al respecto de la necesidad o la identidad de las relaciones con el mundo externo y la efectiva posibilidad de así entenderlas, fue radicalmente alterada por esta doctrina fundamentalmente alemana. En su perspectiva, la realidad tenía que ser interpretada desde las categorías que los problemas filosóficos incorporan implícitamente y que cambian y evolucionan según la época y el lugar, tal y como se reflejan en el pensamiento, el lenguaje o la creación artística y las características de la comunicabilidad que establecían.

De acuerdo con Berlin, fue Kant, muy a su pesar, junto a una ilegítima interpretación del escepticismo de Hume, los que facilitaron esta ruptura. La revolución copernicana de Kant radicaba también en esto, en la permanencia de la íntima oposición que estaba en la aparición misma del pensar, y la situación en la que emplazó al individuo, obligado a tomar consciencia de su libertad en tanto que era el único modo de evitar verse arrollado por la necesidad. En el medio, entre ambos, el positivo de la libertad: la voluntad. Tal voluntad fue abordada por Kant desde la necesidad de dotarla de pautas racionales: por un lado el imperativo moral, por otro, el ordenamiento jurídico-político. Sin embargo, la Contra-ilustración, interpretó esto como el acto creador por excelencia, fruto de la puesta en *positivo* de la libertad: la voluntad. La voluntad –como analizaremos con Hamann– era capaz de asentar la relación hombre-Dios en su *integridad*. Rechazando a la razón como medio para responder a la pregunta antropológica acerca de qué fuera un ser humano y, buscando su respuesta atendiendo a otras fuentes, que perdían su referencia a todo sistema racional.

Como es sabido, la conexión entre la conciencia, los conceptos, y la totalidad del ser humano, es inseparable en Kant de la delimitación previa que ha establecido en el conocimiento formal; donde su solución consistió en establecer los límites cognoscitivos del mismo, a raíz de lo cual, se presentará como inexcusable una mediación de los conceptos distinta a aquella que la experiencia fáctica nos proporciona. Mediación necesaria para salvar la validez operativa, es decir, regulativa práctica de las categorías de la esfera nouménica. El caso es que gran parte de los hallazgos principales de Kant penetraron el siglo XIX, no precisamente en modo acorde a como él hubiera posiblemente deseado. De hecho, realizaría un ímprobo esfuerzo –y su *Opus Postumum* es un ejemplo de ello hasta el final– para evitar las desviaciones de su doctrina, en las que denunciaba por igual al desorden al que tanto la imaginación Contra-ilustrada y romántica en ciernes y la exaltación mística tendían, como al mecanicismo psicologicista

---

<sup>906</sup> Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. p. 170. Que corresponde a Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. p. 127: “Those are fundamental bases of romanticism: Will, the fact that there is no structure to things, that you can mould things as you will –they come into being only as a result of your moulding activity– and therefore opposition to any view which tried to represent reality as having some kind of form which can be studied, written down, learnt, communicated to others, and in other respects treated in a scientific manner”.



francés:

"[Kant] se salva del subjetivismo, y en realidad del irracionalismo, insistiendo que la voluntad es verdaderamente libre sólo en la medida en que acepta los dictados de la razón, que genera reglas generales vinculantes para todos los hombres racionales. Solo cuando el concepto de razón se oscurece (y Kant nunca logró formular convincentemente qué significa esto en la práctica), y no permanece mas que la independencia como la única posesión del hombre por la que este se diferencia de la naturaleza, pasa la nueva doctrina [Contra-ilustrada] a quedar infestada por el talante 'stümerisch'".<sup>907</sup>

Sus contemporáneos Hamann y Herder continuarían en tal modo la exaltación de la libertad como voluntad que fue este intento post-kantiano la verdadera Contra-ilustración a la que Berlin se referirá. El ser humano kantiano, como agente moral autónomo, era trasladado, así, fuera ya de la estructura kantiana -que prescribía objetivos universales, y que no abandona nunca el apriorismo del juicio-, a la idea de un ser humano activo. Donde se producía la pérdida del horizonte teleológico del juicio kantiano, pues para este, ni siquiera *la adecuación a un fin sin fin* significaba la exaltación de la voluntad y los deseos de los sentidos. Pero, de este mismo modo, si la libre capacidad de acción humana, sobre el trasfondo del modelo de dominio del progreso científico-matemático, producía una apertura hacia verdades ya preestablecidas que había que descifrar, esta misma libre capacidad, guiada por la voluntad, producía una apertura a un mundo nuevo muy distinto, uno que había que crear *ex-novo*. Allí donde Kant no tenía duda acerca de la legitimidad de la razón para mediar, y constituir un sistema trascendental, que explicara convenientemente el modo en el que el individuo era capaz de conocer el mundo, Hamann, o su discípulo, Jacobi, tampoco dudaban que la pauta de este orden, ya no residía en la razón, sino en la voluntad. En Dios y sus manifestaciones, el arte, la belleza, la naturaleza. Revelaciones todas ellas no mediadas por intelecto alguno, sino inmediatas, reveladas por la fe y la religión, quien comunicaba directamente el camino de la realidad y la verdad al ser humano. La Contra-ilustración estaba girando hacia el descubrimiento de otras constantes vitales en el mundo:

"En su doctrina de nuestro conocimiento del mundo exterior, Kant enseñó que las categorías a través de las cuales lo veíamos eran idénticas en todos los hombres conscientes; permanentes e inalterables; en verdad, era esto lo que daba unidad a nuestro mundo y posibilitaba la comunicación. Pero algunos de los que pensaban acerca de la historia, la moral y la estética se percataba del cambio y de la diferencia; lo que difería no era tanto el contenido empírico de lo que las sucesivas civilizaciones habían visto, u oído, o pensado, como las estructuras básicas dentro de las cuales los habían

---

<sup>907</sup> Berlin, I. "La apoteosis de la voluntad romántica". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. pp. 206-207. Que corresponde a Berlin, I. "The Apotheosis of the Romantic Will". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 220: **"He saves himself from subjectivism, and indeed irrationalism, by insisting that the will is truly free only so far as it wills the dictates of reason, which generate general rules binding on all rational men. It is when the concept of reason becomes obscure (and Kant never succeeded in formulating convincingly what this signified in practice), and only the independent will remains man's unique possession whereby distinguished from nature, that the new doctrine becomes infected by the 'stümerisch' mood"**.

percibido; los modelos en términos de los cuales los concebían; los lentes-categorías a través de los cuales veían".<sup>908</sup>

Para los intereses berlinianos, era crucial expresar la dimensión gigantesca de esta transformación epistemológica, donde hasta la misma supremacía de la razón era expuesta al devenir mismo, en el que la razón se convertiría ya en uno de sus resultados, sujeta ella misma a la propia categoría de cambio que este devenir señalaba como categoría del mundo. La ruptura Contra-ilustrada estaba provocando la alteración de todos los factores ilustrados. El pasado no aparecía ya sumiso al tiempo de la *philosophia perennis*, dentro de la cual los ilustrados del siglo XVIII habían puesto sus esperanzas como respuesta de su tiempo a las preguntas fundamentales acerca de cómo vivir. La Contra-ilustración, al saltar por los aires la restricción kantiana impuesta a la imaginación con objeto de establecer la conexión entre lo real con el conocimiento, dio la vuelta sin tapujos a los límites exigidos por el entendimiento kantiano, alzando a la imaginación como la facultad capacitada para crear imágenes completamente nuevas. La mismísima imagen nueva del mundo, como acto supremo *previo* al conocimiento, pues de lo contrario, este no tendría nada que conocer.

La unificación de lo que Kant mantenía separado, supuso que el siglo XIX fuera pródigo en uno de los peores sucesos que, como resultado de no haber comprendido su doctrina, el filósofo alemán entendería que se podrían dar. Aquel mismo error por el que la Ilustración situó al conocimiento, ahora la Contra-ilustración situaba a la experiencia: la creencia de que las categorías que utilizamos para juzgar actitudes morales podían ser las mismas que las utilizadas para criterios de la experiencia. Si la Ilustración había identificado conocimiento con moralidad, ahora, la Contra-ilustración identificaba experiencia con moralidad. La ruptura marcada por esta nueva vinculación fue de tal intensidad, que reinventó una figura humana en las primeras décadas del siglo XIX: el héroe. A uno y otro lado se produjeron dos arquetipos, el sabio –ilustrado- *versus* el héroe –romántico-:

"Empezó a apoderarse de la mentalidad europea una nueva imagen y de enorme influencia. Se trata de la imagen del individuo heroico que impone su voluntad a la naturaleza y la sociedad: del hombre no como la coronación de un cosmos armonioso, sino un ser 'alienado' de él, y que busca someterlo y dominarlo".<sup>909</sup>

---

<sup>908</sup> Berlin, I. "El objeto de la filosofía". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. pp. 37-38. Que corresponde a Berlin, I. "The Purpose of Philosophy". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 8: **"Kant, in his doctrine of our knowledge of the external world, taught that the categories through which we saw it were identical for all sentient beings, permanent and unalterable; indeed this is what made our world one and communication possible. But some of those who thought about history, morals, aesthetics, did see change and difference; what differed was not so much empirical content of what these successive civilisations saw or heard or thought as the basic patterns in which they conceived them, the category-spectacles through which they viewed them"**.

<sup>909</sup> Berlin, I. "La unidad europea y sus vicisitudes". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 176. Que corresponde a Berlin, I. "European Unity and its Vicissitudes". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 185: **"A new and immensely influential image began to take possession of the European mind. This is the image of the heroic individual, imposing his will upon nature or society: of man not as the crown of a harmonious cosmos, but as a being 'alienated' from it, and seeking to subdue and dominate it"**.

También la correspondencia de la razón con los principios políticos se trastocó. El valor alcanzado por el conocimiento, como mínimo, se igualó a otras actividades vitales a las que el individuo podía igualmente comprometerse:

"Esto fue lo que sucedió con el movimiento romántico y sus implicaciones nacionalistas. Se identificó al individuo heroico, al creador libre, no con el artista apolítico, sino con dirigentes de hombres que sometían a otros con su voluntad indomable, o con clases, o razas, o movimientos, o naciones que se afirmaban enfrentándose a otros e identificaron su propia libertad con la destrucción de todo lo que se oponía a ellos".<sup>910</sup>

En la indestructible voluntad del héroe, la verdad o mentira de sus fines venían a menos. Lo relevante era la persecución del propio ideal, la indestructible ciudadela interior, la fortaleza interior, ahora convertida en fuente de poder político. De igual modo, este profundo cambio afectó decisivamente a la consideración de los valores y los fines como objetivos que cada individuo se otorgaba a sí mismo conforme a sus concepciones vitales. Tales fines quedaron vinculados al desarrollo del individuo mismo, sin que tuviera sentido alguno desvincularnos de lo que su existencia significaba:

"Imperativos, exigencias, órdenes de realizar tareas no son ni verdaderos ni falsos, no son proposiciones, no describen nada, no afirman hechos, no pueden verificarse o falsearse, no son descubrimientos que puedas haber hecho tú y que otros puedan controlar; son *fines*".<sup>911</sup>

Este fue el camino donde se produciría el surgimiento de la auto-consciencia de la vida, la senda que motivó en los pensadores alemanes la ascensión de la vida y el espíritu a la consideración *pensante* de la Historia. Hegel culminaría la búsqueda de explicación histórica a la esfera individual, concebida en una perspectiva mucho más amplia que la de todos sus oponentes:

"¿Dónde se encuentra tal principio de movimiento histórico? Es una confesión de fracaso humano, de derrota de la razón, declarar que este principio dinámico es aquel notorio objeto de escarnio de los empiristas, aquel misterioso y oculto poder que los hombres jamás descubrirán. Sería extraño que lo que gobierna nuestras vidas normales no estuviese más presente en nosotros, no representase una experiencia más familiar que ninguna otra de las que sentimos, y entonces bastará que consideremos nuestras vidas como el microcosmo y la pauta del universo (...) Hegel transfirió el concepto de carácter personal del individuo (...) al caso de culturas y naciones enteras. Le da el nombre de Idea o Espíritu, distingue

---

<sup>910</sup> Ibídem. 186. [p. 197: "It was so with the romantic movement and its nationalist implications. The heroic individual, the free creator, became identified not with the unpolitical artist, but with leaders of men bending others to their indomitable will, or with classes, or races, or movements, or nations that asserted against others, and identified their own liberty with the destruction of all that opposed them"].

<sup>911</sup> Ibídem. 178. [p. 187: "Imperatives, demands, order to fulfil tasks are neither true or false, they are not propositions, they do not describe anything, they do not state facts, they cannot be verified or falsified, they are not discoveries which you may have and others can check; they are *goals*"]. Traducimos la expresión *goals* como *fines* en lugar de *objetivos*, como aparece en la edición en castellano citada, debido a que la expresión *objetivos* puede generar, en este contexto, ambigüedad entre el doble sentido de objetivo como objetividad epistemológica y como meta o fin.

estadios en su evolución y afirma que es el motivo, el factor dinámico en el desarrollo de las civilizaciones y, por lo tanto, del universo consciente como totalidad".<sup>912</sup>

El mundo civil o histórico, a diferencia del mundo natural, tenía su sede en sí mismo como espíritu, lenguaje, historia, libertad y, finalmente, voluntad. Y en la misma base de esta ruptura, el individuo fue considerado la parte individual del universal, esto es, Historia y, en consecuencia, Espíritu. La diferencia entre lo que era históricamente y lo que podía llegar a ser idealmente -Espíritu-, hizo que la propia conciencia desplazara la situación hacia lo que creadora e instintivamente el ser humano debía ser, que ya no resultaba de la concordancia con la naturaleza material, sino de la inmersión en el Espíritu absoluto.

Si en los inicios de su pensamiento, Hamman y Herder eran la viva expresión de la Ilustración alemana, y así eran saludados por Kant, en breve, la doctrina socio-mecanicista fundamentalmente francesa será recibida en Alemania con la acusación de, por un lado, falta de comprensión de la naturaleza auto-formativa de cada individuo o cada nación conforme a criterios y modelos propios, ya fueran fuerzas claras, u oscuras o inconscientes interactuando con otras de modo inexplicable. Y, por otro, falta de asunción del carácter dinámico y cambiante de la Historia y ceguera ante el patrón del cambio que gobierna la Historia, distinto al cambio uniforme y repetitivo de la ciencia. Y, también, aún, como tercera acusación, ausencia de visión de futuro fundamentada en la falta de comprensión del pasado y la individuación de las semillas que se habrán de manifestar en el presente y el futuro. La transformación de la deontología kantiana de la máxima universal se trastocó en una visión del deber vinculado únicamente al individuo que ejerce en el presente. Frente al cual, se abre la posibilidad, o la única opción, de llenar el futuro con acciones desde el presente mismo, valiéndose para ello de su impulso creador y libre. Esta fusión de individuo, voluntad sin límites y tiempo presente, produjo la identidad entre el individuo y el ser de lo que existe, el Espíritu, éste como grado supremo de aquel. Desde esta perspectiva Contra-ilustrada y Romántica, es factible imaginar el alivio de la sociedad alemana. Por fin podía proclamar su propia idiosincrasia frente a la universalidad ilustrada francesa de la igualdad racional. La dependencia alemana de patrones culturales externos, que en su mayoría eran franceses –debido a la ausencia de un verdadero renacimiento al modo que culturalmente se produjo en Inglaterra, España, Francia o Italia-<sup>913</sup> fue señalada por Berlin como una más de las reacciones alemanas que producirá el rechazo a las propuestas ilustradas:

---

<sup>912</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 59-60. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 38: **"Where is this principle of historical motion to be found? It is a confession of human failure, of the defeat of reason, to declare that this dynamic principle is that notorious object of the empiricist's gibes, a mysterious and occult power which men cannot expect ever to detect. It would be strange if that governs our normal lives were not more present to us, a more familiar experience than any other that we have. For we need only take our own lives as the microcosmos and pattern of the universe (...) Hegel transferred the concept of the personal character of the individual (...) to the case of entire cultures and nations. He referred to it variously as the Idea or Spirit, distinguished stages in its evolution, and pronounced it to be the motive, dynamic factor in the development of specific peoples and civilisations and so of the sentient universe as a whole"**.

<sup>913</sup> Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993. pp. 128-131. Que corresponde a, Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 2000. pp. 96-99.

"El patriotismo y la reacción política y social volvía a levantar la cabeza. La difusión de la doctrina según la cual todos los hombres son hermanos y las diferencias nacionales, raciales y sociales productos artificiales de la educación defectuosa, quedó detenida por la tesis contraria idealista, conforme a la cual semejantes diferencias, y aun a pesar de su aparente irracionalidad, expresan el peculiar papel histórico de determinada raza o nación y se fundan en alguna necesidad metafísica (...) tanto en filosofía como en la esfera crítica, los alemanes comenzaron a producir obras cuya forma era torpe, pero sentidas ardientemente y expresadas con vehemencia, obras más turbadoras de cuanto se hubiera escrito en Francia, excepción hecha de las páginas de Rousseau. Los franceses vieron en aquel rico desorden sólo una grosera parodia del propio estilo límpido y la propia exquisita simetría. Las guerras napoleónicas, que añadieron al herido orgullo intelectual de los alemanes la humillación de la derrota militar, ensancharon aún más la brecha y la poderosa reacción patriótica que germinó durante aquellas guerras y se alzó como un salvaje desbordamiento de sentimiento nacional después de la derrota de Napoleón, hubo de identificarse con la nueva filosofía, denominada romántica, de los sucesores de Kant: Fichte, Schelling y los hermanos Schlegel; la filosofía cobró así significación nacional y se divulgó como una fe alemana casi oficial".<sup>914</sup>

Como describimos, nuestro autor estaba profundamente avisado e intrigado por lo que sucedió en esos veinte años, entre 1770 y 1790, especialmente en Alemania, para que se produjera semejante alteración. Investigaba y ordenaba esta genealogía, al menos desde finales de los años treinta. Tenían que ser, además, el contenido de las *Mellon Lectures* de 1965, para las cuales se había ya comprometido desde 1961 y no se trataba de un compromiso ligero, sino las *Lectures* de mayor prestigio en Estados Unidos. Se preguntaba entonces qué es lo que pudo suceder para que surgiera ese grupo de jóvenes caóticos **"que eran pobres, 'pálidos y enfebrecidos', tísicos –que accedían a trabajos sólo para dejarlos, debiendo dinero, arriesgando locamente, creyentes de las estrellas, vagando de ciudad en ciudad, desafiando a sus padres, que en su fase temprana son llamados Sturm und Drang y más tarde Románticos (...) despreciando toda forma de método, orden y razón, pobreza, deudas, incapacidad para conducir sus propias vidas"**.<sup>915</sup> Hasta que

---

<sup>914</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 65-66, 54. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. pp. 42, 34: **"Patriotism and political and social reaction lifted their heads again. The advance of the doctrine that all men were brothers, that national, racial and social differences were the artificial products of defective education, was arrested by the Idealist counter-thesis, according to which such differences, for all their apparent irrationality, express the peculiar historical role of a given race or nation, and are grounded in some metaphysical necessity (...)** Both in philosophy and in criticism the German began to produce works which were in form clumsier, but more ardently felt, more vehemently expressed, and more disquieting than anything written in France outside the pages of Rousseau. The French saw in this rich disarray only a grotesque travesty of their own limpid style and exquisite symmetry. The Napoleonic Wars, which added to the Germans' wounded intellectual pride of humiliation of military defeat, made the rift still wider, and the strong patriotic reaction which began during these wars and rose to a wild flood of national feeling after Napoleon's defeat, became identified with the new, so-called romantic philosophy of Kant's successors, Fichte, Schelling and the brothers Schlegel; their philosophy thus obtained national significance and became broadened and popularised into an almost official German faith".

<sup>915</sup> Berlin I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 207. Carta a Meyer Schapiro, 17 de noviembre 1964: **"Who were poor, 'pale and fevered', consumptive –who joined professions only to leave them, owed money, gambled madly, believed in their stars, wandered from city to city, defied**

identificó en Hamann el pensador que le abriría la puerta a la explicación que buscaba, también De Maistre, a los que Berlin reservó atención especial para explicar ese cambio, como figuras decisivas de la reacción Contra-ilustrada. Portadores de profundas lecciones de impacto directo en el siglo XX, las cuales, a sus ojos, acreditaban a ambos, por fuerte y firme que fuera su rechazo a sus reaccionarias tesis o por desagradable que fuera reconocer en ellos conceptos relevantes que la Ilustración desechó con demasiada facilidad.

#### 5.2.2.1. HAMANN.

Para Berlin, Hamann fue el **“enemigo más apasionado, el más consistente, extremado e implacable adversario de la Ilustración (...) uno de los pocos críticos de la modernidad totalmente original”**<sup>916</sup> en el ataque a toda forma de racionalismo y toda manifestación que proviniera del mundo moderno. Nuestro autor sostuvo que los conceptos que creó **“terminó por inundar toda la cultura europea”**.<sup>917</sup> Todo esto agudizado por el nulo conocimiento que los siglos siguientes tuvieron de sus ideas, pues si bien fue conocido por sus contemporáneos, su inmediato olvido posterior, lamentado por Berlin, se debió a la penetración de otras doctrinas e ideas dentro de la propia corriente anti-ilustrada y, al mismo tiempo, al propio empuje ilustrado en los sistemas de la filosofía alemana que desde Spinoza a Leibniz, tuvieron lugar en el siglo XVIII.

Siempre avizor, con la empática navaja de su penetración imaginativa, Berlin midió las formidables consecuencias de las ideas de este solitario, misterioso y aislado pensador. **“He decidido que Hamann es el hombre [la pieza clave]”**,<sup>918</sup> dijo, en 1961. Le intrigaba –y buscaba– la génesis de lo que motivó el comportamiento de aquellos jóvenes airados que treinta años más tarde explotaron al inicio del siglo XIX y la radical transformación que arrastraron consigo. Las ideas de Hamann poseían los requisitos indispensables que Berlin consideraba ineludibles para otorgar credibilidad a una visión de estas características, y que ya nos son familiares: percepción imaginativa y empiria. Intelección y hechos. Los fundamentos propios del modelo cognoscitivo de las ideas, por muy agudo que fuera el desvarío de las mismas y sus consecuencias. Por mucho que la *demonstración* de las verdades de hecho en las que creía Hamann se sostuvieran en una ciega confianza en la fe y en las Sagradas Escrituras, con las que atacaría ferozmente los sistemas racionales que, de acuerdo a sus ideas, querían cincelar una imagen del mundo inexistente y ficticia. El magma hamanniano era:

---

their parents and in the earlier phases are called Sturm und Drang and later are called Romantics (...) contempt for all forms of tidiness, order and reason, poverty, debts, inability to manage their own lives”. Traducción nuestra.

<sup>916</sup> Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. pp. 49, 52. Que corresponde a Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1994. pp. 1, 3-4: **“The most passionate, consistent, extreme and implacable enemy of Enlightenment (...) he is one of the few wholly original critics of modern times”**.

<sup>917</sup> Ibídem. p. 53. [p. 4: **“In the end engulfed the whole European culture”**].

<sup>918</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 68. Carta a Charles Taylor, 28 de diciembre 1961: **“I have decided that Hamann is the man”**. Traducción nuestra.

"Una rara mezcla de pietismo visionario y escepticismo empírico: profundamente influenciada por los ataques de Hume al racionalismo. Hamann creyó que no había puentes entre las proposiciones *a priori* de la lógica o las matemáticas y las aseveraciones de hecho que afirman verdades acerca del mundo. Todos los esfuerzos para probar verdades de hecho -sean acerca de la existencia de Dios, o la inmortalidad del alma, o los orígenes y la estructura del universo emprendidas por Tomistas o Cartesianos o seguidores de Leibniz y Wolf, los contemplaba como una fantasía enfermiza".<sup>919</sup>

Pero este Hamann que así caracteriza Berlin fue, en origen, un ilustrado, y así estaba considerado por sus mismos paisanos de Köenisberg. Hasta que sufrió el desastre de la misión comercial por la que había sido enviado a Londres, en 1757, comisionado por los Berens, comerciantes de Riga, y de cuya catástrofe sólo emergió gracias a la lectura febril de la Biblia.<sup>920</sup> El pésimo resultado de aquel trabajo le condujo a la crisis personal y emocional que le postraría en la capital británica sólo, sin dinero, sin alguien que pudiera comprender sus pensamientos. Vital y económicamente aislado y -repite Berlin- **"sobre todo sólo"**.<sup>921</sup> Es decir, cuando quizá, por vez primera, tuvo una experiencia propia de la vida y del mundo, no soportada por la mediación de los conceptos de la ilustración alemana, y de la cual emergió sólo gracias a sus orígenes pietistas y a la lectura de la Biblia. Entonces, y he aquí la conexión intelectual que Berlin valora, sin ningún atisbo de místicas transfiguradas, de relaciones extrañas o actitudes visionarias, como otros protestantes pudieron sufrir. Sin conexiones con sectas iluministas, sin extravagancias, solo con sus ideas y la constatación fáctica de las mismas, entonces, fue cuando, con una y única fuente, sólo la de ser un **"auténtico discípulo de Lutero"**,<sup>922</sup> se encontró -en palabras de Heine- **"sólo ante su creador y le cantó un himno"**.<sup>923</sup>

Berlin identificó en la reacción que, literalmente, arrancó a Hamann de su hundimiento material y espiritual a la doctrina y actitud que estaba en el corazón mismo del protestantismo. Y Lutero, como también dijo Heine: **"no sólo es el hombre más grande de nuestra historia, sino también el más alemán de todos, en el hecho de que en su carácter**

---

<sup>919</sup> Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 272: "A queer mixture of visionary pietism and sceptical empiricism: deeply influenced by Hume's attacks on rationalism, Hamann believed that there was no bridge between the *a priori* propositions of logic and mathematics and factual statements asserting truths about the world. All the efforts to prove truths of fact -whether about the existence of God, or the immortality of the soul, or the origins and structure of the universe, whether undertaken by Thomists or Cartesians or the followers of Leibniz and Wolff, he regarded as idle fantasy". Traducción nuestra.

<sup>920</sup> El fracaso de la misión comercial arrastró a Hamann al juego, la bebida y las deudas. Sólo su inmersión total en la Biblia le redimió. (Vid. Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. p. 60. Que corresponde a Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1997. p. 10.

<sup>921</sup> Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. p. 64. Que corresponde a Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1997. p. 13: **"alone -above all alone-**". Berlin hace sentir su ironía al decir que Hamann hizo lo que todo pietista hace en cuanto se siente oprimido espiritualmente: leer la Biblia de principio a fin.

<sup>922</sup> *Ibidem*. p. 65. [p. 14: **"Like a true disciple of Luther"**].

<sup>923</sup> Heine, H. *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 2008. p. 100. Sobre este texto de Heine, Berlin reseña, en 1969, lo mucho que le había divertido y cómo entendía que todavía fuera odiado en Alemania (Vid. Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 396. Carta a Sylvester Gates, 30 de agosto 1969).

se fusionan del modo más grandioso todas las virtudes y todos los defectos de los alemanes".<sup>924</sup> Y que seguía siendo reconocido, en 1939, por Löwith.<sup>925</sup> El Lutero que en la Dieta de Worms declaró ante Carlos V que no se retractaría de sus escritos "a menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes",<sup>926</sup> y que Hamann, que permaneció a partir de aquí siempre fiel a sus orígenes pietistas, interpretó como la novedad más significativa: llegar a esta presencia con su razón y su conciencia. A partir de entonces, su ataque contra los sistemas que rechazan el inmediatismo en la percepción individual -Kant- fue permanente. Él dirigió su mirada a la Historia, la poesía, el arte, las actividades que no deformaban la realidad y daban cabal dimensión de la capacidad creadora del individuo, donde sus vías para penetrar en el núcleo vital de toda sociedad eran la imaginación, la pasión y el lenguaje:

"La tesis de Hamann descansaba en la convicción de que toda verdad es particular, nunca general: que la razón es importante para demostrar la existencia de cualquier cosa y es sólo un instrumento para clasificar convenientemente y arreglar datos en formas a las que en realidad nada corresponde; que comprender es comunicarse con los hombres o con Dios. El universo para él, como para la más antigua tradición mística alemana, es una especie de lenguaje. Las cosas, las plantas y los animales son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas. Todo descansa en la fe; la fe es un órgano tan básico para el conocimiento de la realidad como los sentidos".<sup>927</sup>

He aquí señaladas directamente y de nuevo las razones por las cuales Berlin centró su atención en Hamann, en la medida –que era desmedida, más bien- que la fe se proponía como *sense of reality* y su percepción como un *dato* que se adquiere directamente y de modo familiar –*acquaintance*-. El universo que pisa Hamann es el del "autodesarrollo de una fuerza primordial, irracional, que puede ser asida sólo por el poder intuitivo de hombres de genio imaginativo",<sup>928</sup> del héroe:

"Para los opositores verdaderamente ardientes del clasicismo, los valores no se encuentran, se hacen; no se descubren, sino que se crean; tienen que ser

---

<sup>924</sup> Ibídem. p. 82.

<sup>925</sup> Löwith, en su ensayo sobre el nihilismo europeo y ante la visión nítida de lo que había supuesto políticamente la filosofía alemana de finales del siglo XIX y del nuevo siglo XX, en los meses iniciales de la segunda guerra mundial, señalaría que la auténtica clave de comprensión del comportamiento y de la mentalidad de los alemanes era el protestantismo alemán (Vid. Löwith, K. *Il nichilismo europeo*. Ed. Laterza. Roma, 2006. p. 81).

<sup>926</sup> Lutero. "Discurso en la dieta de Worms". En, Lutero. *Obras*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2001. p. 175.

<sup>927</sup> Berlin, I. "La Contra-Ilustración". En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. pp. 65-66. Que corresponde a Berlin, I. "The Counter-Enlightenment". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 7: "Hamann's theses rested on the conviction that all truth is particular, never general: that reason is impotent to demonstrate the existence of anything and is an instrument only for conveniently classifying and arranging data in patterns to which nothing in reality corresponds; that to understand is to be communicated with, by men or by God. The universe for him, as for the older German mystical tradition, is itself a kind of language. Things and plants and animals are themselves symbols with which God communicates with his creatures. Everything rests on faith; faith is as basic an organ of acquaintance with the reality as the senses".

<sup>928</sup> Ibídem. p. 77. [p. 17: "The self-development of a primal, non-rational force that can be grasped only by the intuitive powers of men of imaginative genius"].



llevados a cabo porque son míos, o nuestros, cualquiera que sea la naturaleza del verdadero yo que declare esa o aquella doctrina metafísica".<sup>929</sup>

Hamann portaba este concepto general berliniano sobre la Contra-ilustración a la máxima compenetración y dependencia de Dios y el hombre, uno en otro. Esto no era una mera interacción reglada, regulada, o dentro del orden que la Ilustración proponía. Era, muy al contrario, lo que distinguía verdadera y genuinamente al ser humano. Esta comunión hombre-Dios, sólo podía ser caracterizada como vasto y sobrecogedor sentimiento que ha dejado muy atrás medida alguna. Es una *gigantesca, total y pura inmersión y orden* en Dios –“¡¡ No una lira!!, ¡¡ni un pincel!!, ¡¡una **pala** para mi Musa!!”-.<sup>930</sup> Única posibilidad y vía para el ser humano de elevarse y penetrar en el Creador. No hay aquí ninguna humanización, antes bien, el espacio donde la intuición directa, la fe, la exaltación mística, era el estado verdadero, absoluto enajenado, de la criatura humana. Su realidad más natural y que mejor orientaba su desenvolvimiento en la tierra. De Maistre, asumiendo esta perspectiva, desarrollará más profundamente este equilibrio monárquico-teocrático en las leyes de los hombres y en el gobierno de las sociedades. La gran novedad de Hamann es que presentaba esta pertenencia del hombre con el Divino como un hecho, como un dato de hecho producido por los sentidos, como una conexión espontánea y natural con la conciencia que, además, implicaba en Hamann una teoría propia sobre el origen del lenguaje. Esta era la profunda condición sobre la que construyó la pretendida objetividad de la percepción religiosa. De voces como éstas, que surgieron desde estas pequeñas y profundas voces anti-rationales y religiosas, nació el feroz ataque a los sistemas racionales en Alemania, del que Leibniz y sus sucesores eran testigos como receptores del empirismo inglés o el materialismo francés. Hamann criticó ferozmente el velo ilustrado de la naturaleza humana, ya fuera en su relación con su idea del mundo no mediado por estructura epistemológica alguna, como en la falta de comprensión de las fuentes del comportamiento y del conocimiento humano. Y lo hizo desde posiciones que a él le parecían que la propia experiencia corroboraba. Era aquí donde adquirió relevancia Hume para él, es decir, la errónea interpretación que del filósofo escocés apuró Hamann como origen de su anti-racionalismo. Pues señaló sin reparos a Hume como la fuente de la doctrina de la fe. El origen de tal apreciación se encontraba en la crítica que el británico opuso a la causalidad newtoniana como garantía de la objetividad cognoscitiva de la ciencia y el mundo, proponiendo en su lugar la repetitividad y regularidad de la experiencia, de la cual no era susceptible de extraerse principio alguno y que, a sus efectos, encajaba perfectamente en su intención de no buscar apriorismos para justificar la comunión del ser humano con la divinidad:

"Sin duda Hamann, injustificadamente, identificaba la doctrina de Hume sobre la creencia con toda la doctrina de la fe paulina en las cosas no vistas. Sin embargo la creencia y la aceptación de la realidad sin una demostración a priori eran la base de la epistemología de Hume".<sup>931</sup>

---

<sup>929</sup> Ibídem. p. 79. [p. 19: "For the truly ardent opponents of classicism, values are not found but made, nor discovered but created; they are to be realised because they are mine, or ours, whatever the nature of the true self is pronounced to be by this or that metaphysical doctrine"].

<sup>930</sup> Hamann, J. G. *Aesthetica in nuce*. En, Acosta, L. (ed.). *La literatura alemana a través de sus textos*. Ed. Cátedra. Madrid, 1977. p. 344. Cursiva nuestra.

<sup>931</sup> Berlin, I. "Hume y las fuentes del antirrationalismo alemán". En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 244. Que corresponde a Berlin, I. "Hume and German Anti-Rationalism". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 172: "No doubt Hamann unwarrantably identified

Como es sabido, aun cuando Hume desautorizó la certeza absoluta y sus pretensiones, no por ello dejó de diferenciar sus creencias racionales y su distinción frente a la pura fantasía y superstición. De hecho, su crítica a la causalidad no deja, *mutatis mutandis*, de ser todavía más aplicable si cabe al absoluto de la divinidad que Hamann proponía. Sin embargo, el autor alemán asimiló a Hume como el pensador que había demostrado que lo que se tambaleaba era el racionalismo. Convirtiéndolo en su apóstol de la fe no racional y ariete contra el materialismo francés y el causalismo kantiano:

"Para Hamann [Hume] remueve las barreras racionalistas para la comunicación directa con la naturaleza y con Dios, libera la imaginación creadora en lo que tal comunicación puede incorporarse y hace caer el castillo de naipes de los constructores de ficciones metafísicas (...) la fe - Glaube- en su forma más intensa es algo que debe conducirnos e iluminarnos en una forma mucho más inmediata, más íntima, más oscura y más cierta que las 'reglas' de ninguna clase".<sup>932</sup>

Berlin comprendía como el individualismo de Hamann se fundamentaba en un organicismo místico de enorme fuerza política. Que una vez que activó el anti-racionalismo alemán y sacudió la época entera, obtuvo éxito filosófico-religioso en el siglo XIX a través del romanticismo y, en el siglo XX, éxito político bajo la máscara totalitaria. Porque este impacto, exactamente, no obedecía a la crítica que siempre recibieron estas ideas, ya fuera que aseveraran la existencia de una única clase de conocimiento genuino, y su condición de *Glaube* natural; o la falsa afirmación de que nacemos en la fe como nacemos en la sociedad. Como decimos, estas falsas ideas ya eran combatidas en el propio tiempo de Hamann. Sin embargo, *lo que Berlin entendió que llegó al siglo XX como idea inalterada y desapercibida por la crítica posterior, con toda su fuerza destructora, fue la consideración anti-racionalista de que hay formas de certeza intuitiva que la razón ilustrada era incapaz ni de confirmar ni de refutar*. Y esto sí fue de gigantesca trascendencia filosófico-política posterior, porque anulaba y deformaba de tal peculiar modo las bases del individualismo en las que Berlin cree y quiere recuperar, que Hamann seguía otorgando a este una suerte de apariencia, de falsa validez asentada sobre la interpretación del empirismo humeano. En efecto, el idealismo hegeliano maximizará, en la autoconsumación de la autoconciencia absoluta, los dos polos de la relación dialéctica en una única espiral donde ya todo era convertido en necesidad –incluida la necesidad de la libertad– y nada, absolutamente nada, restaba fuera de este milagroso mecanismo de autoconsumación. Para este proceder del idealismo, no existía mundo que explicar, contingencia alguna fuera de él. Sin embargo, la apariencia dialéctica mantenía en la vitrina la pregunta por los términos de la relación, al precio de haber programado la respuesta por anticipado, es decir, había otorgado ya dirección y resultado en modo que no era posible pregunta alguna real, antes de la respuesta, ya prevista y acabada para la pregunta que habría de llegar y que

---

Hume's doctrine of belief with the full doctrine of Pauline faith in things unseen. Still, belief and acceptance of reality without a priori demonstration were the basis of Hume's epistemology".

<sup>932</sup> Ibídem. p. 248. [p. 176: "For Hamann, removes the rationalist barriers to direct communication with nature and with God, liberates the creative imagination in which such communication can be embodied, and brings down the house of cards of the builders of metaphysical fictions (...) faith –Glaube– in its most intense form is something which must lead and illuminate us in a fashion far more immediate, more inward, darker and more certain than 'rules' of any kind"].

era, en realidad, formulada *a posteriori*. Todo esto fue lo que Berlin reconoció como formidable mecanismo para la eliminación de las preguntas que un ser humano tiene la capacidad de formularse, manteniendo la apariencia de que sí se las formula. Esto es, como mecanismo para eliminar la *imaginative insight*. Siendo a comienzos del siglo XX, en 1903, a raíz del cambio introducido por Lenin en su estrategia política para alcanzar el poder en Rusia, cuando cayó la máscara y quedó la verdad desnuda, al suprimir la mera apariencia del debate y apelar, primaria y directamente, al resultado final. Es decir, la sanción del proceso como real, justo en su máximo grado de falsedad.

Berlin creyó que la ceguera de Hamann ante los legítimos logros de la Ilustración y la inmensa cantidad de sufrimiento, malestar y supersticiones que había evitado, necesitaba una lectura que extrajera consecuencias distintas a las que el alemán produjo, pero sin desperdiciar la crítica que este hizo a la razón. Primero, porque Hamann se situó en el mismo centro del problema acerca de por qué la Ilustración no estaba, al construir su nueva idea de la naturaleza humana, enraizándola lo suficiente. Pues siendo su planteamiento novedoso con respecto al pasado, era insuficiente con respecto a las inconsistencias que Hamann descubrió en él y, por ello, estéril para hacer frente al futuro contra-ilustrado y romántico. Y fue este **“campeón de lo individual, de lo complejo y, sobre todo, de lo inconsciente y lo inconmensurable”**,<sup>933</sup> el primero en enfrentarlas, brutal y profundamente, proponiendo otro modo de explicar el desarrollo espiritual del ser humano. Aupando la ley de la libertad a su máxima exaltación, pues, sin ella, el individuo **“no era más que un imitador (...) él creía esto política y moralmente y también en la esfera del auto-conocimiento”**.<sup>934</sup> Y, en segundo lugar, porque nuestro autor comprendió lo peligroso que fue, durante el siglo XIX, ignorar esto junto a sus consecuencias para el siglo XX.

“Si Hamann no hubiera sido enunciado, aun del modo peculiar en que lo hizo, verdades arrinconadas con excesivo desdén, por las triunfantes escuelas racionalistas, el movimiento que inició no habría tenido sus formidables consecuencias *en el pensamiento y en la acción*, no ya en su mismo siglo, sino en el gran despliegue de la época victoriana, en su continuación en los países que llegaron relativamente tarde a esta fiesta de la razón y sobre todo, en nuestro terrible siglo”.<sup>935</sup>

Hamann no se sumó a la fiesta de la razón, y aquí estuvo el acierto de su crítica al percibir todo aquello que, como Herzen escribió desde su perspectiva radicalmente

---

<sup>933</sup> Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1997. p. 115: **“Hamann is a champion of the individual, the complex and above all the unconscious and the unseizable”**. Traducción nuestra. Esta frase no aparece traducida en la versión castellana que aquí manejamos.

<sup>934</sup> Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. p. 210. Que corresponde a Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1997. p. 116: **“Nothing but an imitator (...) He believed this politically, morally and in the sphere of self-knowledge also”**. Traducimos la palabra *believed* como *creía*, en vez de *opinaba*, como aparece en la edición castellana del texto.

<sup>935</sup> *Ibidem*. p. 220. [p. 123: **“If Hamann had not enunciated, in however peculiar fashion, truths to contemptuously ignored by the triumphant rationalist schools, not only in his own century, but in the great Victorian advance and its continuation in countries that came relatively late to this feast of reason, the movement that he initiated would not have had its formidable consequences on both thought and action, not least in our own terrible century”**]. Cursiva nuestra como añadidos a la traducción en castellano del texto que sí aparecen en el original.

distinta, **“enclaustró al individuo y destruyó valores más profundos”**.<sup>936</sup> Berlin rechazaba categóricamente la vía por la que el alemán alcanzó aquel resultado –la mezcla ilegítima de Hume y el fundamentalismo de la fe– y el oscurecimiento máximo que propinó a cualquier otra opción que no fuera la suya propia y tremenda, reconociendo que abrió el camino para que, en el siglo XX, fueran los totalitarismos quienes mejor heredaran los descubrimientos de Hamann. Herder, contemporáneo de Hamann, recogerá de inmediato la idea de la imaginación, el lenguaje y el pensamiento como un solo proceso, lo que le haría pensar que este era el reflejo más fiel de la idiosincrasia y unicidad de cada pueblo. La fusión lenguaje-pensamiento era el ejemplo más fidedigno de su idea unitaria del mundo y el hombre, de la naturaleza y la fe. Pero allí donde Herder conduciría esta idea por otro camino distinto, el movimiento romántico en pleno, *Sturm und Drang*, comenzaron a producir ya los **“estallidos en contra de toda forma de vida social o política organizada”**,<sup>937</sup> la explosión anti-racional que Berlin dijo que llega a nuestros días.

#### 5.2.2.2. DE MAISTRE.

Berlin consideraba que las explicaciones que, desde diferentes posiciones del espectro político, se ofrecieron para argumentar las causas del fracaso de la revolución francesa, fueron, prácticamente, **“la historia del pensamiento político de la primera mitad del siglo XIX”**,<sup>938</sup> y aun del siglo entero. Los liberales –Constant, Tocqueville, de Staël, etc.– acusaban al Terror de sobrepasar toda razón y moderación a las cuales se podían fiar todos los deseos de libertad, progreso, justicia y republicanismo. Los socialistas y comunistas citaban la falta de consideración de las condiciones sociales y económicas como Sismondi o Saint-Simon estaban predicando. Los románticos alemanes hablaban de la fatal interpretación racional de la historia. Místicos e irracionales reivindicaban la fuerza del espíritu para gobernar a los hombres. Los conservadores admiraban la fuerza de la tradición y dudaban, junto a gran parte de los grupos citados, de la factibilidad de la imagen que los *philosophes* se habían formado del ser humano y su capacidad racional. Fue esta última duda la que se transformó, en la obra de De Maistre, en una violenta negación. Su crítica a la Ilustración fue tan despiadada e incisiva como fue la crítica de Hamann. De Maistre, directamente, adujo la imposibilidad real de operación de los presupuestos ilustrados en esta tierra. El cosmopolita y diplomático saboyano ejerció todos sus recursos para criticar las categorías ilustradas sobre los que habrían de guiarse y gobernarse el conjunto social y, al hacerlo, Berlin reconoció, de nuevo y por las mismas razones aducidas con Hamann, que supo extraer lecciones del pasado estrechamente acompañadas de la observación de los hechos que, más tarde, también prefiguraron los totalitarismos del siglo XX.

<sup>936</sup> Ibídem. p. 208. [p. 115: **“That hems in the individual and destroy his deepest values”**].

<sup>937</sup> Berlin, I. “La Contra-Ilustración”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 73. Que corresponde a Berlin, I. “The Counter-Enlightenment”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 14: **“Outbursts against every form of organised social or political life”**.

<sup>938</sup> Berlin, I. “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 108. Que corresponde a Berlin, I. “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 98: **“The history of these attempts to diagnose the causes of the failure, and to prescribe remedial measures, is in large part the history of political thought in the first half of the nineteenth century”**. Traducción nuestra.

De Maistre discrepa del concepto antropológico, político, social, filosófico y religioso de la Ilustración, pero, a diferencia de Hamann, también rechaza el del romanticismo, como otro espejismo para la comunidad humana. En su lugar, expone sus principios monistas e imperecederos como respuesta a la pregunta propia de la esfera de la obediencia política: ¿cómo han de ser gobernados los hombres? Al abordarla, retrató la naturaleza humana de modo reaccionario y ultramontano, pero lo que atrae a Berlin del extremismo oscuro y sombrío de De Maistre, en las antípodas de la tolerancia, es cómo supo identificar las diferencias existentes entre los conceptos que sostenían la sociedad de la monarquía absoluta y la de los principios ilustrados. Esto es, en qué modo identificó las esencias de un presente que estaba periclitando y, del mismo modo, los peligros que traía el horizonte del futuro, en las grietas que el monismo optimista ilustrado no alcanzaba a apreciar. Esta era la perspectiva que despertó la brújula berliniana. De Maistre no era, o no sólo, el de su retrato habitual en el pensamiento político que le caracterizaba como último defensor del catolicismo y la monarquía, perteneciente al pasado que se resiste a terminar. Esta semblanza no prestaba suficiente atención a la carga de contenidos acerca del futuro que, según nuestro autor, De Maistre, conscientemente o no, alzó, y a cuyos presagios más acertados e inquietantes, su siglo y el nuestro, permanecieron asépticos:

"Su talento reside en la profundidad y precisión con que penetra en los factores más oscuros, menos considerados pero decisivos del comportamiento político y social".<sup>939</sup>

Berlin cree que De Maistre advirtió la ceguera epistemológica y política que la Ilustración francesa –y el romanticismo– exhibía ante la clase de cambio que la revolución produjo. Criticó a Condorcet, a Helvetius, a Rousseau, a Voltaire porque, precisamente, no les creía conscientes de la dirección y consecuencias de los cambios que impulsaban. Predicó un fortísimo reconocimiento para las enseñanzas de la Historia –empirismo directamente extraído de la realidad– junto a una terrible –a juicio de Berlin– disociación entre esa misma Historia y el individuo que la sufre, provoca, modifica, transforma y perpetúa, pero que nunca la crea: **"el hombre puede modificar todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada: tal es su ley, en lo físico como en lo moral"**:<sup>940</sup>

"Decidido a hacer estallar los lugares comunes más sacrosantos y las fórmulas piadosas de sus contemporáneos liberales. Estos destacaban el poder de la razón; él destacaba, quizás con demasiada alegría, la persistencia y amplitud del instinto irracionales, el poder de la fe, la fuerza de la tradición ciega, la ignorancia voluntaria y obstinada de su material humano en que incurrieron los progresistas (...) Mientras en torno suyo se hablaba de la pretensión humana de felicidad, él subrayaba, de nuevo con mucha exageración y alegría perversa, pero con cierta veracidad, que el deseo de inmortalarse, de sufrir, de postrarse ante la autoridad, en realidad ante el poder superior, viniese de donde viniese, y el deseo de dominar, de ejercer autoridad, de buscar el poder por el poder en sí, que estas fuerzas eran,

---

<sup>939</sup> Ibídem. p. 160 [p. 166: "His genius consists in the depth and accuracy of his insight into the darker, less regarded, but decisive factors in social and political behaviour"].

<sup>940</sup> De Maistre, J. *Consideraciones sobre Francia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990. p. 61.

históricamente, tan poderosas por lo menos como el deseo de paz, prosperidad, libertad, justicia, felicidad, igualdad”.<sup>941</sup>

Berlin reconoce en estos conceptos la construcción de una teoría propia en De Maistre como un descarnado relato de hechos, historia, observación empírica y conclusiones al respecto. Donde la más profética de estas conclusiones fue que la naturaleza humana era depositaria de tradiciones, prejuicios, formas nacionales, lenguajes o hábitos de vida, planteada como *historia y ley natural al mismo tiempo*.<sup>942</sup> La presento como realidad y verdad férreamente determinista tanto para la política como para la sociedad y que, como río subterráneo, fue minando todo el cimiento ilustrado. Por ejemplo, si la Ilustración abomina de la guerra como caso extremo de conducta irracional, para De

---

<sup>941</sup> Berlin, I. “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 160. Que corresponde a Berlin, I. “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. pp. 166-167: **“Determined to explode the most sacrosanct platitudes and pious formulas of his liberal contemporaries. They stressed the power of the reason; he pointed out, perhaps too gleefully, the persistence and extent of irrational instinct, the power of faith, the force of blind tradition, the wilful ignorance about their human material of the progressives (...) While all around him there was talk of the human pursuit of happiness, he underlined, again with much exaggeration and perverse delight, but with some truth, that the desire to immolate oneself, to suffer, to prostrate oneself before the authority, indeed before superior power, no matter whence it comes, and the desire to dominate, to exert authority, to pursue power for its own sake - that these were forces historically at least as strong as the desire for peace, prosperity, liberty, justice, happiness, equality”**.

<sup>942</sup> Fisichella, D. *Joseph De Maistre: pensatore europeo*. Ed. Laterza. Roma, 2005. pp. 13-18. Fisichella entiende que refuta la idea de Berlin sobre De Maistre como pensador reaccionario que, por esto mismo, anticipa el totalitarismo del siglo XX. Sostiene que De Maistre acierta a comprender la esencia del nihilismo europeo que portará la futura revolución totalitaria, negando la idea berliniana de precursor reaccionario de la misma y afirmando que, muy al contrario, De Maistre acertó a desenmascararla y criticarla. Fisichella remite al *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814), donde De Maistre caracteriza a la revolución como intento de creación *ex nihilo* de un nuevo orden que niegue el orden divino, al cual los revolucionarios se remiten de este modo: **“tutto cio che esiste non ci piace, perché il tuo nome [Dios] è scritto su tutto ciò che esiste. Vogliamo distruggere ogni cosa e rifarla senza di te”** (Ibídem. p. 15). Sin embargo, la interpretación berliniana para nuestra época se remonta a un intento original de comprender la situación de posguerra como resultado de la inadvertida incompatibilidad de ideas basilaras, *qua* categorías, que operan en el corazón del modelo intelectual de nuestro tiempo. En este escenario, De Maistre, es el precursor que Berlin expone –sí, advertir a la Ilustración de lo que está desechando con demasiada facilidad al respecto del ser humano, pero, él mismo, como reaccionario a favor del absolutismo monista y monoteísta-. Fisichella no reconoce el papel de De Maistre en el conjunto del modelo teórico berliniano, con lo cual no se detiene a aprehender la intención principal de nuestro autor, y por ende, la validez de su examen. En todo caso, De Maistre critica la ilustración en nombre de otras ideas que Berlin califica de reaccionarias por cuanto se adscriben a un origen monista-monoteísta -que sí deja hacer al hombre en la Historia- como explicación matriz de la visión de la sociedad de De Maistre. Fisichella afirma que esto, en el caso de De Maistre no implica necesariamente una dictadura, cosa que Berlin no niega, pero nuestro autor las califica de precursoras del totalitarismo en cuanto que lo que en De Maistre era una crítica y recomposición de las ideas de su tiempo con resultado de monarquía tradicionalista como camino natural de vuelta al orden social jerárquico y rígido, los dictadores del siglo XX, en una operación conceptualmente similar, no buscarán camino de vuelta, sino paso adelante, deshaciendo en este paso cuestiones que ni el mismo De Maistre eliminaba para sus adversarios. En ambos casos, reaccionario y totalitario, hay irracionalismo, pero no como reverso negativo y desordenado del racionalismo –que es lo que Fisichella entiende, incorrectamente en nuestra opinión, que Berlin hace, al criticar a De Maistre- sino como denuncia de la estrechez del racionalismo mecanicista para comprender la naturaleza humana en su profundidad.

Maistre es una ley, terrible, sí, pero capítulo inalterable de la ley general que gravita sobre el universo. La ley secreta que impide toda civilización de las naciones:<sup>943</sup>

“La guerra es casi divina, una ley del mundo (...) No hay más que violencia en el universo; pero estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que todo está bien mientras que el mal ha manchado todo, y que, en un sentido muy verdadero, todo está mal, porque nada está en su lugar”.<sup>944</sup>

Este alegato de reconocimiento de la misión selectiva de la violencia y la guerra, es uno de los momentos más premonitorios para Berlin, pues lo interpretaba como la expresión final de una sociedad que quisiera liberarse de la pesada carga de la libertad y la responsabilidad. Presentar la violencia, las fuerzas oscuras, como pertenecientes al mismo corazón de las cosas, que el ser humano utiliza para su propia salvación, era la negación misma de la libertad y la conexión de este irracionalismo con el fascismo:

"La doctrina de la sangre y la autoinmolación, del alma nacional y de los ríos que desembocan en un vasto mar, del absurdo del individualismo liberal y, sobre todo, la influencia subversiva de los intelectuales críticos incontrolados (...) La profunda visión pesimista de De Maistre es el corazón de los totalitarismos, de derechas o izquierdas, de nuestro terrible siglo".<sup>945</sup>

A este sacrificio, que la Ilustración no reconocía y rechazaba al haber creado un sentido del ser humano libre de culpa -negación del pecado original-, creyendo que el individuo nació bueno y capaz de ser conducido por la educación y la razón, respondía De Maistre:

“Después de la *salida racional* de nuestro amigo [Voltaire], ¿qué podré yo añadir sobre el *hombre universal* [Rousseau]? (...) La Ilustración ha trastocado el orden rebajando la nota tónica del sistema de la creación, por lo que a todos los hombres no ha hecho sino rebajarles, la Ilustración es una filosofía glacial”.<sup>946</sup>

Al racionalismo ilustrado antropológicamente bondadoso, De Maistre le respondía que no soñara con que este fuera un conocimiento válido para indagar en la naturaleza humana. En el orden de De Maistre, donde la ley física y la ley moral tienen el mismo origen, el error ilustrado era someter una a otra, la segunda a la primera, y viceversa para el error Contra-ilustrado. Dos leyes, ambas subsidiarias por igual, confundiendo su relación cuando las dos no hacen sino remitirse a una ley que presiente al único juez: “es

---

<sup>943</sup> De Maistre, J. *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Ed. Aldus. México D. F., 2007. p. 219.

<sup>944</sup> *Ibidem*. p. 227.

<sup>945</sup> Berlin, I. “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 130. Que corresponde a Berlin, I. “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 127: “**The doctrine of blood and self-immolation, of the national soul and the stream flowing into one vast sea, of the absurdity of liberal individualism, and above all of the subversive influence of uncontrolled critical intellectuals (...) Maistre’s deeply pessimistic vision is the heart of the totalitarianisms, of both left and right, of our terrible century**”. Utilizamos nuestra propia traducción para la segunda parte de la cita dada la ausencia de la expresión “*both left and right*” en la traducción en castellano en la edición citada.

<sup>946</sup> De Maistre, J. *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Ed. Aldus. México D. F., 2007. pp. 119, 290.

dulce, en medio del desorden general, presentir el plano divino".<sup>947</sup> Berlin dijo que el problema está allí, lúcidamente situado e identificado por De Maistre. Inasumible y rechazable la propuesta, pero el diagnóstico era, según él, certero. Era la idea tras la conocida crítica a la constitución revolucionaria:

"La Constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el hombre. Ahora bien, no hay *hombres* en el mundo. Durante el transcurso de mi vida yo he visto franceses, italianos, rusos, etc. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia".<sup>948</sup>

Pero también De Maistre será un crítico radical de la concepción humana del romanticismo y su idea del hombre creador. Pues el ser humano es inescapable a la verdad del dominio que la divinidad, y la religión cristiana, ejercen sobre el individuo. Aquellas son las que marcan el campo de acción de este y la posibilidad de la redención de tanto mal humano solo puede darse por esa vía. Es decir, De Maistre expuso lúcidamente lo altamente maleable y, profunda e inherentemente humano a la vez, que era el material humano, algo que los dictadores del siglo XX habrían de manejar en sus raíces más profundas. Aquello que Hitler, Lenin o Stalin **"comprendieron sin paliativos"**:

949

"En el lugar de fórmulas *a priori* propias de esta concepción idealizada de la naturaleza humana, él recurrió a los datos empíricos de la historia, la zoología y la observación simple. En lugar de los ideales de progreso, libertad y perfectibilidad humana, predicó la salvación por medio de la tradición y la fe. Insistió en la naturaleza incurablemente malvada y corrupta del hombre, y en la necesidad inevitable, por ello, de autoridad, jerarquía, obediencia y sometimiento. En lugar de la ciencia predicó la primacía del instinto, la sabiduría cristiana, del prejuicios (que es mas que el fruto de la experiencia de generaciones), la fe ciega; en lugar del optimismo, pesimismo; en lugar de armonía eterna y paz eterna, la necesidad (...) en lugar de los ideales de paz e igualdad social (...) afirmó la desigualdad intrínseca y el conflicto violento de objetivos e intereses como la condición normal del hombre caído y de las naciones a las que pertenecía".<sup>950</sup>

---

<sup>947</sup> De Maistre, J. *Consideraciones sobre Francia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990. p. 36.

<sup>948</sup> *Ibidem*. p. 66.

<sup>949</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 43: **"To say that if Hitler or Stalin understood people they would not have done things they did seems rather a difficult proposition. They understood quite a lot"**. Traducción nuestra.

<sup>950</sup> Berlin, I. "Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 117. Que corresponde a Berlin, I. "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. pp. 108-109: **"In place of the *a priori* formulas of this idealised conception of basic human nature, he appealed to the empirical facts of history, zoology and common observation. In place of the ideals of progress, liberty and human perfectibility, he preached salvation by faith and tradition. He dwelt on the incurably bad and corrupt nature of man, and consequently the unavoidable need for authority, hierarchy, obedience and subjection. In place of science he preached the primacy of instinct, Christian wisdom, prejudice (which is but the fruit of the experience of generations), blind faith; in place of optimism, pessimism; in place of eternal harmony and eternal peace, the necessity (...) in place of the ideals of peace and social equality (...) he**



Sus disciplinas de la comprensión humana eran la teología, la historia, la zoología y el verdugo. Y rechazaba con vehemencia trasplantar métodos y modelos de la ciencia a estas disciplinas, **“cada una tenía su propia lógica”**<sup>951</sup> Su consecuencia, legítima para él, era que se debían subordinar todos nuestros conocimientos a la Religión. Estas ideas, como doctrina política, alimentarán los principios políticos del totalitarismo, pues lo que gobierna a los hombres no son las leyes o las constituciones –**“toda Constitución escrita es letra muerta casi siempre”**–,<sup>952</sup> sino aquello que someta su voluntad. Es decir, el gobernante que bajo las dos únicas manifestaciones simbólicas absolutas o era sacerdote o era soldado. Creadores de la imagen mayúscula donde convergen el verdugo y su podio religioso: **“el cadalso es un altar”**.<sup>953</sup> Así era el Dios de De Maistre, anti-romántico, y arenga al ser humano, hecho a semejanza de Dios, para que no se deje engañar por las teorías románticas sobre la inmensidad de Dios: **“bellas frases que degradan al hombre, cuando las inteligencias no podían diferir entre sí más que en perfección”**.<sup>954</sup>

Como apreciamos, el naturalismo de su teoría política asciende en su escala de las necesidades naturales del individuo hasta la cúspide del Rey y el Papa y su infalibilidad divina. Esto era para él pura Historia y sabiduría elemental, pues fueron los antiguos quienes convirtieron en dogma el sacrificio como símbolo de la reversibilidad de los dolores de los inocentes en provecho de los culpables. El cristianismo había venido a consagrar este dogma, que era infinitamente natural al hombre, aunque pareciera difícil llegar a él por el razonamiento,<sup>955</sup> algo que los enciclopedistas no comprenderán jamás. Toda esta era la tormenta de la naturaleza humana contenida en su doctrina: **“Una red inextricable de debilidad de seres humanos débiles, pecadores y desvalidos, desgarrados por deseos contradictorios, arrastrado de un lado a otro por fuerzas demasiado violentas para que ellos pudiesen controladas, demasiado destructivas para que pudiese justificarlas cualquier formula racionalista cómoda”**.<sup>956</sup> Este fue el radical monismo-monoteísmo de De Maistre, que nos impulsa sin cesar hacia una unidad difícil de concebir,<sup>957</sup> que emana de una fuerza que no comprendemos, la divina.

Berlin creyó que la correspondencia de los hechos del siglo XX con la crudeza de la doctrina de De Maistre no podía desatenderse. Aunque su doctrina le era detestable, no

---

asserted the inherent inequality and violent conflicts of aims and interests as being normal condition of fallen man and the nations to which he belonged”.

<sup>951</sup> Ibídem. p. 134. [p. 131: “Every discipline for him has its own logic, and he says again and again that to apply to theology canons valid in natural science, or to history concepts that apply in formal logic, must lead to absurdities”].

<sup>952</sup> De Maistre, J. *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Ed. Aldus. México D. F., 2007. p. 277.

<sup>953</sup> Ibídem. p. 303.

<sup>954</sup> Ibídem. p. 113.

<sup>955</sup> De Maistre, J. *Consideraciones sobre Francia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990. p. 36.

<sup>956</sup> Berlin, I. “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 166. Que corresponde a Berlin, I. “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. pp. 173-174: **“An inextricable network of weak, sinful, helpless human beings, torn by contradictory desires, driven hither and thither by forces too violent for their control, too destructive to be justified by any comfortable rationalist formula”**.

<sup>957</sup> De Maistre, J. *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Ed. Aldus. México D. F., 2007. p. 299.

por ello dejaba de señalar verdades que fueron negadas desde su misma formulación. Su lección era permanente para él también, pues el Pluralismo político, si guardaba su debida coherencia, no podía eliminar este tipo de pensamiento completa y amenazadoramente anti pluralista, aun cuando solo fuera como mera posibilidad siempre presente como monismo, en el Pluralismo mismo. Hamann y De Maistre alcanzaron lecciones que el irracionalismo, al cual todo totalitarismo o autoritarismo puede apelar con posibilidad real de éxito, exponía sin tapujos para modelar una sociedad bajo su auspicio. Donde el maleable ser humano a él sometido o acogido, necesitará –o demandará incluso-, de la autoridad civil y religiosa, la seguridad y jerarquía social que serán, para el Estado totalitario, la garantía de su supervivencia. Y lo que Berlin sostuvo fue que el espacio conceptual abierto por ambos reaccionarios, era parte fundadora también, desde entonces, y por mucho que nos disgustara, de la propia mentalidad europea, e ignorarlo y no comprenderlo era una simple y llana irresponsabilidad, puesto que **“estas pesimistas doctrinas se convirtieron en la inspiración de los políticos monárquicos en Francia”**:<sup>958</sup>

“Y junto con la noción de heroísmo romántico y el agudo contraste entre lo creador y lo no creador, lo histórico y lo anti-histórico de individuos y naciones inspiraron, debidamente, el nacionalismo, el imperialismo y finalmente, en su forma más patológica y violenta, las doctrinas fascistas y totalitarias del siglo XX”.<sup>959</sup>

En su conjunto, para Berlin, la respuesta que el monismo Contra-ilustrado dio al otro monismo -al monismo racional ilustrado- fue de tal calibre, que alteró y, a su vez, recompuso de este otro modo, el modelo conceptual europeo de nuestra propia época. En efecto, donde el primer supuesto central del monismo ilustrado consideraba la indispensable vía racional para encontrar las respuestas a los objetivos últimos del ser humano; se respondió que también existían y existirán, para bien o para mal, otras áreas de la actividad humana para obtenerlos, ya fueran místicas, estéticas o irracionales, todas ellas, igualmente, profundos monismos anti-ilustrados. Donde se afirmaba que las verdades eternas eran accesibles a la razón objetiva; se respondió que el ser humano era único y autónomo para marcar sus ideales y el modo de llegar a ellos, incluido aquí el irracionalismo que nos conduce también a ellos. Donde se presupuso que tales objetivos eran, por racionales y positivos, compatibles unos con otros; se respondió que esa compatibilidad no sería nunca alcanzable por esas vías, que era una anomalía del modelo del adversario y que nada garantizaba que no se utilizara el uso de la fuerza para imponer unos valores sobre otros.

Como Berlin dijo, la fiesta de la razón continuó en el siglo XIX. Hamann y De Maistre fueron los albaceas que expusieron lo que este siglo XIX no comprendió del anterior: las teorías abstractas no agotan la profundidad de lo que un individuo es, no llegan a reconocerle lo que es, ni el valor que realmente tiene. Berlin reconoció, en ambos

---

<sup>958</sup> Berlin, I. “La Contra-Ilustración”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 84. Que corresponde a Berlin, I. “The Counter-Enlightenment”. En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 24: **“The inspiration of monarchist politics in France”**.

<sup>959</sup> Ibídem. p. 84. [p. 24: **“And together with the notion of romantic heroism and the sharp contrast between creative and uncreative, historic and unhistorical individuals and nations, duly inspired nationalism, imperialism, and finally, in their most violent and pathological form, Fascism and totalitarian doctrines in the Twentieth century”**].

autores, la individualidad operando en la Historia y el ejemplo sobresaliente de lo que podía, en su versión más abominable, dar de sí. Y esta fue una lectura diamantina para él, aun cuando ambos autores estuvieran, radicalmente, en las antípodas de sus propias conclusiones. Evidentemente, la idea de la comprensión incorrecta de las generalizaciones como abstracciones no conectadas con las proposiciones particulares estaba presente:

“Todos los intentos de generalizar conducen a la creación de abstracciones sin rostro, que ocupan el lugar de los individuos que sirvieron de materia prima para hacerlas; la consecuencia es que las teorías elaboradas en los términos de estas abstracciones no llegan a tocar lo más hondo de los individuos”.<sup>960</sup>

Por mucho que nos repeliera, las verdades del monismo Contra-ilustrado reaccionario estaban donde estaban. Pero, en el caso de Hamann, se hallaban dentro de la casi imposible y entrecortada prosa cabalística, que sus mismos contemporáneos rogábanle esclarecer, y que fue pronto oscurecida y olvidada; y, en el caso de De Maistre, en la perversa elegancia de su estilo y su doctrina ultra católica, que también fue pronto encasillada a la ligera. Ambos autores señalaron que la Ilustración no percibía con suficiente profundidad cómo era la naturaleza humana, tal y como ellos la concibieron. Identificando estas ideas, para Berlin fueron ya seña de los entresijos conceptuales por los que llegó vivo al siglo XX su virus totalitario.

### 5.3. LIBERTAD POLÍTICA Y DOMINACIÓN.

Fue, también, como ya dijimos, este planteamiento Ilustrado y Contra-ilustrado el que desembocó en el análisis histórico de la libertad en los epígrafes II a VII de “Dos conceptos de libertad”. Pues si la libertad era el concepto que acusaría todos los impactos de ambos modelos, Berlin sostendrá que, al responder, desde el siglo XVIII y XIX, a la cuestión acerca de qué quiere decir un individuo libre, y olvidadas las lecciones reaccionarias que acabamos de exponer, la pregunta se desplazó hacia su plena consideración social, al no encontrar avisos, desde posiciones no-reaccionarias y no monistas-monoteístas, de lo que aquello suponía, excepción hecha, como Berlin dijo y en cierto modo, de Montesquieu. Así entendido, lo que comprobó era que **“La libertad como**

---

<sup>960</sup> Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. p. 214. Que corresponde a Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1994. p. 120: **“All attempts to generalise lead to creation of faceless abstractions that are taken for the individuals who are the raw material for the abstractions. With the consequence that theories propounded in terms of these abstractions do not touch the core of individuals”**.

**fin en sí mismo apenas y tiene algún significado”,**<sup>961</sup> si alguien se preguntaba por ella en sí misma. De modo que esta fue la raíz de la pregunta con la que remontó conceptualmente dos siglos atrás en su ensayo: ¿por qué la libertad se convirtió en una idea y problema central para ilustrados y románticos y cómo se desvió desde la concepción liberal clásica, donde no estaba asociada a ninguna idea de perfectibilidad y tampoco atravesada por otros conceptos por muy deseables y buenos que estos fueran, por no citar a los que, directamente deseaban destruirla?

Berlin atribuyó estas desviaciones<sup>962</sup> al instante en el que el individuo se identificó exclusivamente con sus momentos falsamente racionales –ilustrados-, o falsamente críticos –románticos-. Cuyas consecuencias políticas se hicieron notar cuando se centró la atención en la libertad como ejercicio de control sobre las fuerzas que influyen sobre uno mismo, esto es, como resistencia a los deseos irracionales –desde la Ilustración- o como voluntad –desde el romanticismo-. Ambos ajenos e independientes de la esfera de la causalidad intelectual posible para esta libertad que Berlin defendió con su Pluralismo.

Veamos en primer lugar la perspectiva ilustrada. La confianza que demostraba en la experiencia y la razón sobre la que construía sus sistemas, consideraba al individuo como un ser de naturaleza bondadosa, apto para la vida social positiva, y explicaba muchas de sus desgracias por las deficiencias educativas y carencias materiales que la sociedad traía, históricamente, consigo. El credo de este racionalismo semi-empírico, asentaba sus razonables esperanzas objetivas de cambio en la progresiva modificación de los gobiernos que facilitasen la expansión de la razón en los asuntos humanos:

"Por naturaleza, todos los hombres son racionales, y todos los seres racionales tienen iguales derechos ante la ley natural de la razón. Pero las clases gobernantes -los príncipes, la nobleza, los sacerdotes, los generales- comprenden de sobra que la difusión de la razón pronto abriría los ojos de los pueblos del mundo al colosal fraude en cuya virtud, en nombre de ficciones vacías como la santidad de la iglesia, el derecho divino de los reyes, las pretensiones de orgullo nacional o el derecho de propiedad, se ven

---

<sup>961</sup> Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. p. 294. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. p. 205: **"Liberty as an end in itself turns out to have scarcely any meaning for anyone"**.

<sup>962</sup> Berlin cita especialmente a Constant que, prácticamente en las mismas fechas que Fichte, a comienzos del siglo XIX, defendía que la libertad política se asentaba en cimientos muy diferentes a los del romanticismo. Donde en los antiguos hay una libertad que no conoce límites, que puede ser para lo que sea, para criticar todo y a todos, toda esta libertad estaba dentro de la vida social y si alguien no participa en esa vida era el *idiotes*. Sin embargo, impresionado por la brutalidad de la revolución francesa, Constant comprendió la necesidad de fijar límites, valores, espacios que uno no puede hacer o invadir, entendida en límites absolutos, la libertad de los modernos es algo cuya limitación absoluta se establece, con lo que resulta algo que se puede infligir desde afuera (Vid. Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 132 ss.). En Constant, la defensa de las libertades individuales no estaba conectada con el reconocimiento de unos derechos inherentes al hombre, con carácter atemporal y universal. Ni los derechos sociales ni pacto social sustentan la moderna libertad que, precisamente por ello, se contrapone a la antigua. La solución liberal que propone Constant no nace de ningún deber ser independiente de unas coordenadas históricas concretas; sencillamente es la respuesta adecuada a las necesidades y los problemas del momento y de una sociedad determinada: la sociedad igualitaria, comercial y homogénea de su época (Vid. Sánchez Mejía. M. L. "Introducción". En, Constant, B. *Del espíritu de conquista*. Ed. Tecnos. Madrid, 1988. p. XXXII).

forzados a renunciar a sus derechos naturales y trabajar sin quejarse para mantener a una reducida clase que no ostenta ni sombra de derechos para exigir tales privilegios (...) Por ello, el primer deber de un gobernante esclarecido es quebrar el poder de las clases privilegiadas y permitir que la razón natural, con la que todos los hombres están dotados, se reafirme a sí misma; y como la razón no puede nunca oponerse a la razón, todos los conflictos privados y públicos se deben, en última instancia, a algún elemento irracional, al simple hecho de no percibir cómo puede lograrse un armonioso ajuste de intereses aparentemente antagonicos".<sup>963</sup>

El ilustrado percibe la necesidad del axioma matemático, que se acepta por sus propias leyes como parte de mi pensamiento racional, lo cual reconozco libremente **"como algo que forma parte de mi pensamiento racional"**,<sup>964</sup> es mi propia naturaleza racional quien lo acepta. Con lo cual la libertad consiste, precisamente y en su desarrollo, en la conquista gradual de este mundo externo asimilándolo a la propia ciudadela interior. Así se emancipó la razón ante cualquier obediencia extraña y externa a ella.

Pero, en segundo lugar, por la parte romántica, esto tenía consecuencias sobre la misma razón. Suponía no atender al espacio que esa misma razón podía ganar si explorara la percepción directa de lo suprasensible, de lo espiritual, que a su vez remitía a un estadio anterior a la propia razón ilustrada, indispensable para comprender el origen y significado del lenguaje. Es decir, la vida misma, y con ella la libertad, devenía intuición, como así predicó el idealismo alemán de comienzos del siglo XIX.

En el mundo inmediatamente después de Kant, la noción de dos esferas -la física y la espiritual- inquiere la ausencia y presencia de libertad como núcleo central **"está por completo ausente del inferior o material y es el núcleo o quintaesencia del superior o espiritual"**.<sup>965</sup> El hombre libre es aquel cuyo espíritu sigue sus propias leyes internas, que construye, y se impone a sí mismo, de acuerdo con su propio ideal. Es decir, y solo en origen, la kantiana idea de no tratar a los demás como medios sino como fines en sí mismos. Como fue notorio, los intentos de superar la escisión kantiana, por ejemplo, en el posterior desarrollo que Schiller elaboró, pretendían superar la separación de las dos

---

<sup>963</sup> Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 48-49. Que corresponde a Berlin, I. *Karl Marx. His Life and Environments*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. pp. 29-30: **"By nature all men are rational, and all rational beings have equal rights before the natural tribunal of reason. But the ruling classes, the princess, the nobility, the priests, the general, realise only too well that the spread of reason would soon open the eyes of the people of the world to the colossal fraud by which, in the name of such hollow figments as the sanctity of the church, the divine right of kings, the claims of national pride or the possession of power or wealth, they are forced to give up their natural claims and labour uncomplainingly for the maintenance of a small class which has no shadow of a right to exact such privilege (...) It is the first duty, therefore, of an enlightenment ruler to break the power of the privileged classes, and to allow natural reason, with which all men are endowed, to re-assert itself; and since reason can never be opposed to reason, all private and public conflict failure to perceive how a harmonious adjustment of apparently opposed interests may be made"**.

<sup>964</sup> Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. p. 271. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. p. 182: **"I have myself freely adopted, such being my rational nature"**.

<sup>965</sup> Ibídem. p. 262. [p. 172: **"The notion of the presence of freedom and its absence are central to both worlds: it is totally absent from the lower or material one, and it is the heart or quintessence of the upper or spiritual one"**].

esferas kantianas con una armónica liberación producida por la capacidad creadora humana. Pues el artista era el más evidente hacedor de sus propias reglas, hermanando la razón y la pasión, ya unidas, como lo estaban ya, también, la libertad y la necesidad. Este fue el paso romántico que eliminaba el abismo o separación kantiano. El puente entre la libertad personal y la inflexible naturaleza quedaba hecho: las leyes que los objetos obedecen son idénticas con los principios de acuerdo con los cuales los sujetos conscientes actúan como libres, pues estoy percibiendo el mundo externo como fruto de una operación creativa de mí mismo, y lo que parecía la inexorable ley natural objetiva admitida a la fuerza, ahora es el resultado de mi propia elección libre.<sup>966</sup> La libertad se asimilaba sin tapujos a la comprensión de la necesidad y a señalar, en contraste, la desconexión con el vínculo original entre vida, libertad y voluntad de las doctrinas ilustradas francesas que penetraron en Alemania. Fichte lo expuso así:

“Como en nuestras concepciones científicas [que llegan de Francia], así este espíritu de países externos se infiltra también en nuestra vida común y en sus reglas; pero para que esto quede claro (...) es necesario desde el principio penetrar con mirada profunda la esencia de la vida originaria, esto es, de la libertad (...) la libertad, tomada en el sentido de un oscilar indeciso entre sus posibles equivalentes, no es vida, sino umbral y acceso a la vida real. Al final, desde este oscilar es necesario acceder a la decisión y a la acción, y solo entonces comienza la vida (...) Ahora, cada decisión de la voluntad aparece inmediatamente y a primera vista como algo primero, nada parecido a un algo segundo [racional], y sí como consecuencia de un primero por lo que respecta a su fundamento –como existente absolutamente mediante sí, y existente así como es; significado que queremos fijar en cuanto es el único significado comprensible de la palabra libertad”.<sup>967</sup>

Esta primera tarea, la de comprenderme a mí mismo, fue la que condujo, no al mí mismo empírico y material, sino metafísico, que fue identificado como el mí mismo real, verdadero. De modo que unos y otros, racionalistas ilustrados y metafísicos románticos, arriban al mismo punto, llegan a la misma conclusión por distinto camino. Comprender el mundo es comprender sus relaciones necesarias que conectan todos los elementos, aceptándose tal premisa de acuerdo al inevitable esquema de las cosas. ¿Qué libertad es esta? -se preguntará Berlin a lo largo de toda la década de los años cincuenta-, ¿qué libertad resulta aquí, y qué produjo, políticamente, en el siglo XX? Su respuesta será: estas dos teorías fundamentaron la libertad con su exacto opuesto. Una, ilustrada, identificó libertad con obligación; otra, romántica, identificó libertad con dominación. Si la primera tarea es comprenderme a mí mismo, la segunda será hacer que los demás comprendan sus yo mismos y, posiblemente, según lo que yo les digo que ellos son. Soy libre porque, precisamente, tengo capacidad de imponer modelos que yo mismo, o bien he voluntariamente creado o bien me han sido dados por la razón. Fue esto lo que produjo, desde la perspectiva berliniana, una de las ideas **“más fuertes y peligrosos de la historia del pensamiento humano”**:<sup>968</sup> la de los *amigos* de la libertad, que tan

---

<sup>966</sup> Ibídem. pp. 262-263. [pp. 172-173].

<sup>967</sup> Fichte, J. G. *Discorsi alla nazione tedesca*. Ed. Laterza. Roma, 2003. p. 101. Traducción nuestra de la versión italiana.

<sup>968</sup> Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014. p. 213. Que corresponde a Berlin, I. *Political Ideas in*

iluminadoramente le mostró Herzen. Así creció la idea en el siglo XIX, sentando por evidente, verdadero y real algo que no era tal. Donde la idea de lo real como una actividad especial se entendía como una entidad trascendental, que devendría una voluntad universal responsable de la creación de los objetos materiales de la experiencia al igual que de los fines e ideales. Muy lejos de la idea de experiencia consciente, intelectual, evaluadora, como una experiencia cognitiva normal y ordinaria que sostendría el Pluralismo de Berlin desde sus paseos de media tarde con Austin.

Fue entonces cuando, el romanticismo, imaginó ideales que iban más allá de lo que un simple mortal podía hacer. Comenzando a imponerse una visión sobrenatural, es decir, sobre-espiritual, consecuencia directa de la idea de que los fines no estaban dados, sino que eran creados. Con ello, la inteligibilidad del individuo libre quedaba, en el siglo XIX, asociada a una idea de la libertad como domadora de los deseos y de lo que no puede tenerse, marcando así finalmente un sólo camino para la consecución y el aumento de la libertad, que en los herederos de la Ilustración sería especialmente señalado por la relación conocimiento-libertad y, en los autores románticos, por la relación acción-libertad. Todas estas conexiones eran las que a Berlin le preocupaban especialmente esclarecer para separar el sentido que estos conceptos vinculaban a la libertad, oscurecedores a todos los efectos de su significado propio y, por otro lado y a continuación, abrir, hacer espacio, a la recomposición de la figura intelectual individual del Pluralismo que defendía. Toda esta operación fue la que, con mayor o menor fortuna según el crítico que opinara, intentó en los epígrafes II a VII de "Dos conceptos de libertad", y en textos anteriores en esa misma década de los años cincuenta.

Por la parte ilustrada, nuestro autor comprendió que el conocimiento -como liberador de los prejuicios humanos- fue causa de desviaciones de la doctrina liberal en dirección a consecuencias poco o nada liberales, pues tras la identificación conocimiento-libertad, se escondía una forma velada del argumento monista:

"Conforme a esta doctrina, los hombres no se dirigen a sí mismos y, por consiguiente, no son libres cuando su conducta es causada por emociones mal orientadas (...) Las racionalizaciones y las ideologías, conforme a esta opinión, son explicaciones falsas de la conducta (...) La verdadera libertad, por consiguiente, consiste en la autodirección: un hombre es libre en la medida en que la verdadera explicación de su actividad estriba en las intenciones y motivos de los que es consciente (...) Decir que uno es libre sólo si se comprende a sí mismo (aun cuando esto no sea condición suficiente de la libertad) presupone que tenemos un yo que hay que entender; que existe una estructura que se describe correctamente como naturaleza humana, que es lo que es, obedece a las leyes que obedece y es un objeto de estudio natural".<sup>969</sup>

---

*the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. p. 124: **"This is one of the most powerful and dangerous arguments in the entire history of human thought"**.

<sup>969</sup> Berlin, I. "De la esperanza y el miedo liberado". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. pp. 283, 286. Que corresponde a Berlin, I. "From Hope and Fear Set Free". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. pp. 174, 176: **"According to this doctrine men are not self-directed and therefore not free when their behaviour is caused by misdirected emotions (...) Rationalisations and ideologies, on this view, are false explanations of behaviour(...) True liberty consists, therefore, in self-direction : a man is free to the degree that the true explanation of his activity lies in the intentions and motives of which he is**

Berlin no pretendía negar, jamás, el ejercicio emancipador del conocimiento. El asunto era advertir de la cadena de hierro que la conexión lógica conocimiento-libertad creaba y subrayar que un aumento del conocimiento no supone, necesariamente, un aumento de la libertad. Pues esta depende de las oportunidades que se dan para elegir, lo que implica que, al menos, habrá varias opciones y éstas serán tal vez compatibles o tal vez no. La cuestión, históricamente, se remitió a lo que denominó **"el núcleo metafísico del racionalismo"**,<sup>970</sup> al asimilar libertad con autodirección:

"Los que creían en la libertad como autodirección se vieron obligados, tarde o temprano, a considerar cómo había que aplicar esto, no sólo a la vida interior del hombre, sino también a sus relaciones con otros miembros de su sociedad (...) Un Estado racional (o libre) sería un Estado gobernado por leyes que fuesen aceptadas por todos los hombres racionales; es decir, por leyes que ellos mismos hubieran promulgado si les hubieran preguntado qué querían como seres racionales (...) Con este supuesto, el problema de la libertad política era soluble estableciendo un orden justo que diese a cada hombre toda la libertad a que tiene derecho un ser racional".<sup>971</sup>

De este modo, el argumento racionalista de origen liberal fue a parar, por razones que fueron **"histórica y psicológicamente inteligibles, desde una doctrina ética de la responsabilidad y auto perfección individual a un estado autoritario"**.<sup>972</sup> Como veremos más adelante, Berlin creía que las soluciones ilustradas que se proponían como doble remedio a dos necesidades básicas del ser humano, podían ser atendidas de otro modo y sin mezclarse: el remedio para evitar la dominación de un hombre sobre otro y el remedio para satisfacer la necesidad de estatus o deseo de reconocimiento en relación a la necesidad de toda colectividad de dirigirse a sí misma –que también, y más tarde, definiría, en su desviación enfermiza, como nacionalismo patológico-.

Por la parte romántica, Berlin creía que, llegado el momento, los románticos desbocaron sin rubor la asimilación libertad-acción. Los argumentos novedosos acerca de la naturaleza humana -cada ser humano tiene un espíritu activo, una personalidad compuesta de pasiones, deseos, y no son encontrados, son creados-, situaron a la ética

---

conscious (...) To say that one is free only if one understands oneself (even if this is not a sufficient condition of freedom) presupposes that we have a self to be understood- that there is a structure correctly described as human nature which is what it is, obeys the laws that it does, and is an object of natural study".

<sup>970</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1983. p. 214. Que corresponde a Berlin, I. "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 144: "To want necessary laws to be other than they are is to be prey to an irrational desire - a desire that what must be X should also be not X. To go further, and believe these laws to be other than what they necessarily are, is to be insane. That is the metaphysical heart of rationalism".

<sup>971</sup> Ibídem. pp. 215-216. [pp. 143-144: "Those who believed in freedom as rational self-direction were bound, sooner or later, to consider how this was to be applied not merely to a man's inner life, but to his relations with among members of his society (...) A rational (or free) state would be a state governed by such laws as all rational men would freely accept; that is to say, such laws as they would themselves have enacted had they been asked what, as rational beings, they demanded (...) On this assumption, the problem of political liberty was soluble by establishing a just order that would give to each man all the freedom to which a rational being was entitled"].

<sup>972</sup> Ibídem. p. 222. [p. 152: "Historically and psychologically intelligible, from and ethical doctrine of individual responsibility and individual self-perfection to an authoritarian"].



en el camino normativo –no descriptivo-, pues estos ideales o valores son modelos propuestos por cada ser humano. No desde fuera, como si fuesen un objeto dado de la experiencia, sino como una tarea, como demanda, objetivo, fin u orden, en términos en los que se pudiera establecer una relación armoniosa entre los muchos conflictos y deseos, deberes y los fines de la vida. Sin embargo, la idea de que, si nosotros creamos las reglas, todo está por reinventar, también, fue, para nuestro autor, demasiado lejos.

Para Fichte, de quien señala Berlin que era el último de los pensadores contenidos, y ya estaba, con todo, asomado al camino de la perversión del descubrimiento romántico, la vida comienza con la acción, no con el conocimiento, que remite a otro conocimiento, y este a otro y así al infinito, como mero instrumento. El modo de determinar la experiencia era actuar; ser libre no era nada, actuar siendo libre era todo. Por ejemplo, el discurso ilustrado sostenía que la cultura detendrá la violencia entre los seres humanos al ser la cultura conocimiento, y si el conocimiento racional declara la violencia inadmisibile, en la lógica de su optimismo, la solución era más que evidente para todo aquel que no nublara su razón. Pero en cambio, para Fichte, la cultura no detendrá nunca la violencia entre naciones, solo alguna suerte de regeneración moral. Fichte trató al espíritu como la más alta expresión de lo no determinado. Pero no el espíritu individual, sino algo más grande, más largo: la nación. Idea que se fue transformando hasta construir un concepto, mitad metafísico, mitad religioso, y que culminó en el siglo XX en Alemania y en Europa y continua vivo en nuestros días.

Estas fueron las dos consecuencias insanas y erróneas del Romanticismo: la libre y no comprometida voluntad de hacer lo que se quiera, porque –y dos- la no existencia, la negación del hecho de que existe una naturaleza dada de las cosas. Creando una cuestión más compleja aún, y políticamente más problemática todavía, porque cuando estos dos factores románticos dañinos se impusieron, fueron los que, a su vez, rompieron la tríada monista de la Ilustración que, aunque falaz, alguna resistencia oponía a lo anterior. El Romanticismo demostró así una enorme capacidad para crear mitos –y a Berlin fue Vico quien le situó en la pista del valor *real* del mito en la interpretación de la Historia-. La idea de nación que surge no es la del Estado liberal, sino la del edificio construido juntos. Entre aquellos que sienten las mismas necesidades espirituales, donde se unen todas las fuerzas espirituales y las riquezas materiales, toda la vida interna y externa, toda una enorme energía, activa e infinita, creando la forma de un todo viviente. Estas palabras místicas devinieron el corazón y el centro de las teorías orgánicas de la vida política, de la lealtad al Estado, y del Estado como una organización casi espiritual, símbolo de poderes de misterioso origen, asumidas ya como su significación real. Con un peligroso corolario: si se pueden crear, también se pueden imponer. Pues su naturaleza verdadera era que si puedo crearlo y me los puedo autoimponer, también puedo imponerlos. Berlin sostuvo que este concepto de la libertad tomó la forma política de la dominación porque:

- Objetivamente: la libertad es la imposición de mi objetivo, realizar mi propia naturaleza en el medio externo.
- Subjetivamente: la inversa, la absorción en mi sistema de lo externo.

Todo este examen histórico le proporcionó la prueba que en “Dos conceptos de libertad” le interesaba resaltar. Cómo la libertad positiva desequilibró la balanza entre ambas libertades:

"Lo que yo defiando es que, históricamente, la idea de libertad 'positiva' -que responde a la pregunta quién es el que manda- fue distinta de la idea de libertad 'negativa', que responde a la pregunta 'en qué ámbito mando y', y que esta diferencia se acentuó en la medida en que la idea del yo se escindió metafísicamente en un yo que era, por una parte, el yo 'superior' o 'ideal', destinado a regir al yo -o naturaleza- que era, por otra parte, el yo 'inferior', 'empírico' y 'psicológico'; en la medida en que el yo se escindió en el 'mí mismo en grado sumo', dueño y señor de mi yo inferior cotidiano; el gran 'YO SOY'".<sup>973</sup>

Esta idea del YO SOY -cuya semilla Coleridge comenzó a sembrar en el Reino Unido-, procedía de la concepción de la libertad positiva como autodomínio, pues el **"sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo del individuo de ser su propio dueño"**.<sup>974</sup> Para lo cual habrá de considerarse no sólo el cariz de las presiones exteriores, sino también buscar dentro del *yo mismo* la genuina dirección de las ideas, y el modo de llevarlas a cabo según su *verdadera naturaleza*. Momento en que, según Berlin, también la libertad positiva enlazó históricamente con la racionalidad ilustrada, y dio paso a las concepciones de la libertad como autorrealización -el yo racional identificado con la voluntad-; como teleología -ser libre para llegar a la bondad de la armonía y la compatibilidad final-; y, como herramienta posible con la que, efectivamente, llegar a ello. Siendo este el momento en el que la libertad positiva invadió el ámbito inviolable de la libertad negativa y donde culmina la explicación de "Dos conceptos de libertad" por esta parte.

Berlin comprendió que, si quería evitar todas aquellas desviaciones que se derivaban de entender a la libertad como algo teleológicamente determinado, aunque fuera por las más nobles razones, no era posible soslayar que para la libertad era indispensable el sentido de ausencia de fines prefijados. Quería rotundamente advertirlo en "Dos conceptos de libertad", dada la facilidad e ingenuidad con la que los seres humanos comprueban que los caminos hacia un ideal pueden llevarnos justamente a su contrario.<sup>975</sup> Su escrupuloso bisturí quería evitar, a toda costa, el establecimiento de la relación directa, dependiente, entre cualquier planteamiento y el que este nos haga, automáticamente, más libres. Posiblemente nos podrá hacer más seguros, justos, injustos, piadosos o impíos, iguales o desiguales, pero no, necesariamente, más libres.

---

<sup>973</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 45. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 36: "My thesis is that historically the notion of 'positive' liberty -in answer to question 'Who is master?'- diverged from that of 'negative' liberty, designed to answer 'Over what area am I master?'; and that this gulf widened as the notion of the self-suffered a metaphysical fission into, in the one hand, a 'higher', or a 'real', or an 'ideal' self, set up to rule 'lower', 'empirical', 'psychological' self or nature, on the other; into 'myself at my best' as master over my inferior day-to day- self; into Coleridge's great I AM over less transcendent incarnations of it in time and space".

<sup>974</sup> Berlin, I. "Dos conceptos de libertad". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 201. Que corresponde a Berlin, I. "Two Concepts of Liberty". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 178: "The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master".

<sup>975</sup> Ibídem. p. 233. [p. 208: "The ingenuity with which men can prove to their own satisfaction that the road to one ideal also leads to its contrary"].

Hasta aquí llegaría su análisis histórico, pero éste, en “Dos conceptos de libertad” se inicia, precisamente, constatando la lucha de ideas que estaba dividiendo a Occidente en dos bloques:

"La mayor de estas [cuestiones que dividen a los hombres] es la guerra declarada que se está llevando a cabo entre dos sistemas de ideas que dan respuestas diferentes y antagónicas a lo que ha sido durante mucho tiempo el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción. ¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?"<sup>976</sup>

Como ahora es plausible comprender para nosotros en esta investigación, para él, el error más peligroso era la confusión entre falta de reconocimiento adecuado hacia nosotros mismos con la idea, muy distinta, de falta de libertad. O, dicho de otro modo, falta de comprensión del papel que la libertad juega en la misma conformación de la aprehensión intelectual y, a resultas de esta falta, situar en lugar de este rol genético de la libertad, a cualquier otro concepto que, es ya evidente, no podrá desempeñar papel intelectual alguno al modo que la libertad lo hace. No habiendo faltando, en el siglo XX, candidatos a esta sustitución irreparable de la libertad bajo ropajes nacionalistas, fundamentalistas, burocráticos o tecnocientíficos. De aquí que, el resultado, cargado de consecuencias, fuera el que el individuo –perdida la referencia intelectual berliniana y sin claridad conceptual- tendiera a identificar la libertad con elementos que le proporcionan reconocimientos en la sociedad a la que pertenece, ya sean históricos, lingüísticos, religiosos, económicos, nacionales o étnicos:

"La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido ‘positivo’ como ‘negativo’, es el frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo o de otro. El deseo de ser reconocido es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes. Y es sólo el confundir el deseo de libertad con este profundo y universal anhelo de estatus y comprensión (confundido aún más cuando se identifica con la idea de autodirección social, en la que el yo que ha de ser liberado ya no es el individuo, sino el ‘todo social’) lo que hace posible que los hombres digan que en cierto sentido esto les libera, aunque se sometan a la autoridad de oligarcas y dictadores".<sup>977</sup>

---

<sup>976</sup> Ibídem. p. 190. [p. 168: "The greatest of these is the open war that is being fought between two systems of ideas which return different and conflicting answers to what has long been the central question of politics -the question of obedience and coercion. 'Why should I (or anyone) obey anyone else ?'"].

<sup>977</sup> Ibídem. p. 229. [p. 204: "The essence of the notion of liberty, both in the 'positive' and the 'negative' senses, is the holding off of something or someone -of others who trespass on my field or assert their authority over me, or of obsessions, fears, neuroses, irrational forces - intruders and despots of one kind or another. The desire for recognition is a desire for something different: for union, closer understanding, integration of interests, a life of common dependence and common sacrifice. It is only the confusion of desire for liberty with this profound and universal craving for status and understanding, further confounded by being identified with the notion of social self-direction, where the self to be liberated is no longer the individual but the 'social whole', that makes it possible for men, while submitting to the authority of oligarchs or dictators, to claim that this in some sense liberates them"].

*Berlin insistirá de tal modo en esto que para él será una clave que explica, casi ella sola, políticamente, nuestra época entera.* No entenderemos nuestra época si no comprendemos que lo que los individuos y los pueblos desean no es cambiar libertad por alguna otra cosa –ya sea seguridad o igualdad o cualquier otro valor-. Lo que los pueblos desean es lo que la confusión entre libertad y deseo de reconocimiento ponen en evidencia, aun a través de una confusión:

"Es entender profundamente mal el temperamento de nuestro tiempo suponer que esto es lo que hace que sean atractivos el nacionalismo o el marxismo para naciones que han sido gobernadas por dirigentes extranjeros, o para clases sociales, cuyas vidas fueron dirigidas por otras clases en régimen feudal o en algún otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que quieren estas naciones y clases es más afín a lo que Mill llamó 'la autoafirmación pagana', pero de una forma colectiva y socializada (...) Este deseo de afirmar la 'personalidad' de mi clase, de mi grupo, o de mi nación, tiene relación tanto con la contestación que responde a la pregunta sobre cuál ha de ser el ámbito de la autoridad (pues el grupo no puede ser mediatizado por dirigentes de fuera) cuanto -e incluso más estrechamente- con la que responde a la de quién ha de gobernarnos".<sup>978</sup>

El complejo y decisivo deslinde que Berlin quería exponer era el que, si bien y por un lado, mientras la demanda de reconocimiento se esté respondiendo en términos de demanda de libertad –sobre todo de libertad positiva como racionalidad o voluntad absoluta-, no se podrá comprender que el resultado político –como organización política- puede ser infinitamente peor que cualquier situación de partida previa y, además, la libertad será la primera víctima, utilizada precisamente para justificar sistemas jerárquicos de dominio, que podrán incluso ofrecer más felicidad a los individuos o más confort de cualquier otra clase, pero no más libertad. Y, por otro lado, si no utilizamos la libertad para encadenar y justificar ese deseo de reconocimiento, si mantenemos ambas necesidades básicas conceptualmente separadas –la libertad y, en este caso, la pertenencia-, podremos dar un sentido a dicho deseo de pertenencia que no derive necesariamente en una forma de organización política que, al cabo, elimina la libertad en nombre de ella misma –por errónea que esta sea- y acabe en cualquier sistema de monismo, en un modelo de vida totalitario o dogmático en mayor o menor grado, severo o atenuado. En adelante, este será el fiel que utilizará para distinguir y criticar a los nacionalismos excluyentes y patológicos de la idea, diferente en origen, de un razonable sentido de pertenencia, conciencia y cultura nacional.

Berlin estaba defendiendo la idea de que la libertad no se podía, automáticamente, conectar con la idea de acción, con la acción misma, sobre todo si se trataba de la acción por antonomasia: la acción política. Él cree que la libertad se identifica con la oportunidad de la acción, se active o no. En los años posteriores a la publicación de "Dos

---

<sup>978</sup> *Ibidem.* p. 231. [p. 205: "But it is a profound misunderstanding of the temper of our times to assume that this is what makes nationalism or Marxism attractive to nations which have ruled by alien masters or to classes whose lives were directed by other classes in a semi-feudal, or some other hierarchically organized, regime. What they seek is more akin to what Mill called 'pagan self-assertion', but in a collective, socialized form (...) This wish to assert the 'personality' of my class, or group or nation, is connected both with the answer to the question 'What is to be the area of authority?' (for the group must not be interfered with by outside masters), and, even more closely, with the answer to the question 'Who is to govern us?'"].

conceptos de libertad”, cuando se produjo el aluvión de comentarios al ensayo, prevalecía, sin embargo, la natural interpretación de libertad política orientada a la acción. Ya fuera contra la opresión, si se trataba de regímenes totalitarios –bajo formato de revuelta, revolución o protesta-, o a favor del bien común bajo formato de participación en regímenes democráticos. Pero Berlin no creía que si un individuo, siempre bajo sus propias premisas pluralistas, decidía no actuar, teniendo libertad política para hacerlo, no por ello era menos libre, y mucho menos que, una vez que decidía hacerlo, tuviera que ir acompañado por las *compañías* de la libertad, la asociación *obligada* con el civismo, espíritu público o participación u otras infinitamente menos aconsejables: **“Si *tengo* oportunidades, si las puertas *están* abiertas para mí para ser activadas en muchos caminos y sé que podría, de hecho, hacerlo si quisiera, o si no quisiera, y simplemente elijo no activarlas, por qué soy políticamente menos *libre*?”**.<sup>979</sup> ¿Por qué esta idea de libertad que Berlin defendía era negada como una patología, o alguna suerte de anomía alienante, conceptos tan en boga en los años sesenta? ¿Por qué será criticada, en los años ochenta y noventa, desde el comunitarismo, multiculturalismo o el republicanismo cívico? Ya hemos expuesto la profundidad de las razones por las que Berlin se defendía de aquellos críticos que entendían su idea de libertad negativa dibujando individuos aislados y solitarios, cuyo uso de la libertad era incomprensible. Simplemente, no atisbaban, ni remotamente, el modelo pluralista berliniano. No sólo refería a la idea básica de libertad subyacente en su Pluralismo, sino a la radical diferencia que le separaba de la idea estoica del retiro interior, de la existencia de un espacio débil, angustioso, aislado, al que uno se aparta desengañado del mundo y que, en su interpretación extrema, llegaba a considerar el suicidio como el máximo acto de libertad posible. Que para él no era sino el máximo desvarío del razonamiento que no comprende el herzeniano acto virtuoso de respetar este espacio y dotarlo de significación positiva, sin muros alrededor, con las puertas abiertas y a la vista de las opciones que, efectivamente, uno tiene, decida o no marchar a través de ellas. Y si decidía no hacerlo, Berlin se preguntaba ¿por qué esto se entendía que no era realizarse como persona, por qué alguien va a forzarme con su idea de que marchar a través de esas puertas es ser auténticamente libre? ¿Por qué, según él, eso era más maduro y adulto que no hacerlo -como más adelante expondremos-? La no interferencia no era privar políticamente al ser humano. La libertad era la condición para la acción, pero la actividad era ya una cuestión distinta. En 1966, le dijo a Bernard Crick, amigo y crítico afín: **“La libertad para ti, *es* la vida [activa] de la vida; para mí, es su condición [previa]”**.<sup>980</sup>

<sup>979</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 272. Carta a Bernard Crick, 29 de marzo 1966: **“If I *have* opportunities, if doors *are* open to me to be active in many ways and I know I could if I wished, or even if I did not wish, and I simply choose to sit still, why am I politically not *free*?”**. Traducción nuestra. Cursiva en el original.

<sup>980</sup> Ibídem. p. 273. Carta a Bernard Crick, 29 de marzo 1966: **“Freedom for you, *is* the living of the life; for me it's its condition”**. Traducción nuestra. Cursiva en el original. Crick aducía que la libertad negativa era **“freedom from constraint”** y la libertad positiva **“freedom to achieve some one good thing”** (Vid. Crick, B. *Political Theories and Practice*. The Penguin Press. London, 1972. p. 38). De este modo, criticaba la concepción berliniana al considerar que nuestro autor convertía la libertad negativa en una *caja negra* donde nada se sabía y donde el individuo tendería a la **“anarchy or quietism of negative liberty”** (Ibídem. p. 43), pues no se puede hablar de la libertad sin hacerla aparecer vinculada a la acción, es decir, que la libertad negativa no es nada si no la convertimos en libertad positiva: **“negative liberty at least needs positively asserting if it is to be political at all”** (Ibídem. p. 43). Todo el sentido de la libertad la atribuía Crick al hecho de que la libertad negativa es tal en su relación como actividad, donde sería una acción voluntaria individual, en público. La libre acción era seguro que era acción de individuos, pero lo más importante para Crick era que afectaba a otros, de aquí que no le era posible separarlas.

Recordando, una vez más, con este *condición de la vida* el lugar que la libertad concepto básico-negativo ocupaba en el Pluralismo berliniano como *basic-data* insustituible.

Por esto, justamente, la libertad negativa era, como tal, un concepto negativo. El derecho a que ciertos ámbitos no se invadan, ausencia de obstáculos, de interferencia de otros. Las fronteras que el Estado no podía traspasar y que no se podían, en ningún caso, interpretar como la trivial esfera en la que una persona puede hacer lo que le dé la gana en modo absoluto, es decir, monista. Berlin lamentaba que sus críticos le encasillaran en la idea de libertad negativa frente a la opresión de la libertad positiva sin ir más allá, sin comprender además que, implícita a la idea de libertad, también se encontraba la idea de incompatibilidad, sistemáticamente perdida en la avalancha de críticas a “Dos conceptos de libertad” en la década de los años sesenta y, en consecuencia, la misma idea de libertad negativa absolutizada en modo que no se comprendiera que las mismas libertades pueden chocar. Por lo que en las sociedades desarrolladas y democráticas del siglo XX, era perfectamente racional invadir, en nombre y abuso de la libertad positiva – ya sea desde el Estado, el Partido o la Nación-, el espacio genuino de la libertad negativa, ya fuera suprimiendo parcelas de esa libertad –legislando compulsivamente- o etiquetando de anti-político o enfermizo el comportamiento negativo. Ya hemos expuesto las razones por las que el estatus que para la libertad defiende quedó blindado para él. **“No podía ser violado bajo ningún concepto”**,<sup>981</sup> so pena de no entender ya la idea de naturaleza humana que sostenemos. Berlin buscaba otro vínculo, también, para la conexión entre ética y política. Sus ejemplos históricos –como la revolución francesa en su forma jacobina, mas también los totalitarismos del siglo XX y el nacionalismo patológico o el fundamentalismo religioso- entendieron la libertad **“únicamente como conquista del poder”**.<sup>982</sup> Extendiendo la cuestión a aquellos autores –Rousseau- que identificaron soberanía del pueblo con libertad de los individuos, confundiendo el concepto democrático de quién elige a los representantes con el liberal de cuánta autoridad hay que poder en sus manos y cómo se controlaba esta:

"Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en el que los liberales usaron esta palabra, ¿qué es lo que haría verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana, y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de

---

<sup>981</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 193. Que corresponde a Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 171: **“There ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated”**.

<sup>982</sup> *Ibidem*. p. 233. [p. 207: **“And men who have made revolutions have, as often as not, meant by liberty no more than the conquest of power”**].

la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, lo que es obrar de una manera inhumana o insensata".<sup>983</sup>

Puestas en la balanza, la defensa de la libertad negativa que hizo, respondió a este análisis histórico, a su mejor aguante ante tentaciones y desviaciones. Si sus sospechas se extendieron hacia la libertad positiva y sus manipulaciones totalitarias, era más plausible de comprender por la propia situación histórica de posguerra y su obvio anti-comunismo. Pero la posición berliniana, colapsada la URSS, mantenía una vigencia más abierta aún: no comprender el alcance de los tres conceptos de la libertad, confundirlos y **"permitir que ello determine nuestras actividades es un síntoma de inmadurez política y moral, igualmente profunda y más peligrosa"**.<sup>984</sup>

En efecto, mucha de la intención berliniana, en mirada retrospectiva, fue puesta en claro tras el colapso del régimen soviético y en las consideraciones de sus últimos años de vida. Sobre todo por lo que respecta al concepto de libertad positiva –su gran criticado en el siglo XX-. Fue en estos años finales cuando expuso la importancia real de la libertad positiva, de no ser influenciado por factores externos, de ser el individuo su propio maestro. Era un concepto genuino: **"sólo creo que la libertad positiva es fundamentalmente una metáfora basada en la idea de libertad negativa, pero es una metáfora de algo absolutamente genuino"**.<sup>985</sup> Como tal, la libertad positiva está presente en todas las sociedades y es de vital importancia. Sin ella, no se puede funcionar del todo como un ser humano. En ambos casos, lo que libertad negativa y positiva **"tenían en común es que se referían a la posibilidad de elegir"**.<sup>986</sup> En la primera se remueven obstáculos, en la segunda se remueve la autoridad. Cuantas puertas hay abiertas –libertad negativa- y quien está aquí al cargo –libertad positiva-. Estoy haciendo lo que quiero –libertad negativa- o hay alguien o algo ejerciendo presión sobre mí –libertad positiva-. La diferencia está en:

"El contraste es entre la respuesta a dos preguntas: una es, ¿cuál es la región donde yo puedo hacer cualquier cosa que decida hacer, o cualquier cosa que *puedo* hacer? Y la otra es, ¿quién controla esta región?".<sup>987</sup>

---

<sup>983</sup> Ibídem. p. 236. [p. 211: "But if democracies can, without ceasing to be democratic suppress freedom, at least as liberals have used the word, what would make a society truly free? For Constant, Mill, Tocqueville, and the liberal tradition to which they belong, no society is free unless it is governed by at any rate two interrelated principles : first, that no power, but only rights, can be regarded as absolute, so that all men, whatever power governs them have an absolute right to refuse to behave inhumanly ; and, second, that there are frontiers, not artificially drawn, within which men should be inviolable, these frontiers being defined in terms of rules so long and widely accepted that their observance has entered into the very conception of what it is to be a normal human being, and, therefore, also of what it is to act inhumanly or insanelly"].

<sup>984</sup> Ibídem. p. 243. [p. 217: "But to allow it to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity"].

<sup>985</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 156: "I think that positive freedom is fundamentally a metaphor based on the idea of negative freedom, but it's a metaphor for something absolutely genuine". Traducción nuestra.

<sup>986</sup> Ibídem. p. 192: "Positive and negative freedom have something in common with each other, because they ultimately refer to the possibility of choice". Traducción nuestra.

<sup>987</sup> Ibídem. p. 150: "The contrast is between the answer to two questions: one is, what is the region within which I can do whatever I decide to do, or whatever I *can* do? And the other is, who controls this region?". Traducción nuestra.

Pero la posibilidad de la perversión de la libertad positiva, insistirá Berlin, siempre estará presente. Puesto que si atendemos a su idea de libertad básica-negativa, es difícilmente concebible –aunque siempre posible- monismo alguno ahí, salvo que se invada esa esfera desde la libertad positiva. Pues la idea de que la libertad es la realización de algo que está en mí, que alguien ha puesto desde fuera, pero que ahora está en mí,<sup>988</sup> implica que la libertad exige el pleno desarrollo de la personalidad. Proviengan las interferencias de la libertad de la tradición racional o romántica, el riesgo y la amenaza para la libertad positiva está en esta dualidad de yoes, que pueden ser reflejo de un yo racional o irracional, cuando otras personas me impelen a hacer algo en nombre de un ideal que sólo ellos comprenden y han dictaminado. Es la idea romántica, que se dirige a mi personalidad romántica, espiritual, creativa, artística. Me quiere hacer actuar de parte de mi alma, no de mi capacidad intelectual, actuando sobre la base de que es eso lo que yo haría si pudiera comprender lo que me dicen. O es la idea racional, que aplica la idea de verdad auténtica, que ese pleno desarrollo al que tengo derecho, ya antes del mismo, sabe adónde ir. Ambas dañan la libertad negativa y positiva. La negativa porque, evidentemente, no puedo ir para ningún lado salvo el que se me impone, no tengo ninguna otra puerta abierta; y la positiva, porque yo ya no soy dueño de mí mismo, no he consentido intelectivamente y estoy dirigido por quien así me habla.<sup>989</sup>

Con todo, fiel a su cierta y declarada capacidad algo acomodaticia –de *stayer-put*- no exenta de astucia, Berlin dijo, tres décadas después, que no pretendió construir, sistemáticamente, cuerpo de doctrina alguno con su muy celebrada lección inaugural. Que sólo analizó los conceptos, que fue un **“simple análisis de conceptos, en el modo en que todos los análisis de conceptos lo son”**.<sup>990</sup> Un balance. Una evaluación. Formulado de tal modo, y para su propia teoría. Que la pregunta por la dominación –por la obediencia- exigía de antemano un compromiso, un equilibrio entre libertad negativa y positiva. Y tal balance tenía que ser accesible conceptualmente y acorde con la capacidad intelectual individual. No podía ser impuesto desde ningún lado, o era individual o no era. Y esta era, si acaso, una lección que las democracias, si quieren ser democracias pluralistas, tienen que aprender. No se puede vivir la vida de otro individuo. No se puede, desde los gobiernos o las doctrinas, por muy bienintencionadas que sean, evitar el bien y el mal, el dolor o la alegría que la libertad proporciona al individuo intelectivamente libre. Y, además, todas estas eran cuestiones que, para él, si querían plantearse en modo en que uno no quisiera ser engañado, ni tampoco auto-engañado, habrían de partir ya de una de sus consideraciones esenciales, la posibilidad de que, para el individuo libre, forjarse una identidad personal no podía estar exenta de fricciones con toda identidad colectiva, y que **“si no deseo decepcionarme, reconoceré el hecho de que la armonía total con otros es incompatible con la auto-identidad”**,<sup>991</sup> momento en el que sólo una filosofía moral como la incompatibilidad de los valores, como filosofía moral del Pluralismo, podía ofrecernos un ámbito de evaluación, decisión y ajuste que, a su vez, no destronara o desplazara o sustituyera a la capacidad intelectual individual.

---

<sup>988</sup> *Ibidem*. pp. 140-141.

<sup>989</sup> *Ibidem*. pp. 151-152.

<sup>990</sup> *Ibidem*. p. 154: **“It’s simply analysis of the concept, in so far as all analyses of concepts are”**. Traducción nuestra.

<sup>991</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 45. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 36: **“If I do not wish to be deceived. I shall recognize the fact that total harmony with others is incompatible with self-identity”**.



Así pues, los formatos del problema de la libertad estaban presentados en los años cincuenta y fueron interpretados, enriquecidos, aclarados hasta la misma década de los años noventa. Por las críticas que hemos citado y que Berlin recibió, no pensamos que sea posible afirmar con rotundidad que esta posición apareciera a la luz al completo. Podemos insertar a Herder, ahora, en este itinerario. Justamente como el autor con el que Berlin exploró, en el mismo corazón del *turning point* de nuestra época, a finales del siglo XVIII, una conexión entre su idea de ser humano, de libertad negativa y de pertenencia positiva a una sociedad, allí donde, el pensador alemán, intento compaginar una suerte de equilibrio entre las dos tradiciones analizadas.

### 5.3.1 HERDER.

Herder representó la creación del contenido y la actividad intencional humana que Berlin encontró relevante para su propia teoría. Pues si en algo produjo claridad la obra herderiana fue en su énfasis en la más vasta posible comprensión de las acciones humanas, allí donde, precisamente, el individuo libre llevaba a cabo su propia vida agente.

Contemporáneo de Hamann y **“admirador de Kant como profesor”**,<sup>992</sup> Herder avistó nuevas necesidades básicas para el individuo libre, cuya novedad residía en que *no estaban enraizadas en un orden inmutable. Eran necesidades no inmutables. Tan firmes como cambiantes.* En la interpretación berliniana, Herder estableció un orden donde, en su inicio, situó no solo su idea maestra de *pertenencia*, sino que estableció una génesis para la vida humana donde el núcleo central era la propia individualidad, cada individuo, cada sociedad, cada cultura, y como se daban forma a sí mismas. De ahí su concepción de la filosofía de la historia basada en la **“inimitable individualidad de las formaciones históricas”**<sup>993</sup> y una constante indagación sobre las **“propiedades que creaban civilizaciones y las hacían inteligibles”**.<sup>994</sup>

Berlin, que no cree que conozcamos nada más allá de nuestra experiencia empírica, descubrió, a través de Herder, un ejemplo histórico de *verdad empírica firme* asumida por el ser humano junto a sus mecanismos de cambio y transformación: **“Hay un río de cultura y uno ha nacido en él (...) te da los valores con los que has crecido y con los que vives, pero puedes cambiarlos”**.<sup>995</sup> ¿Cómo pudo presentar, la configuración de la sociedad y las culturas herderiana, un asiento intelectual *común* a toda la Humanidad, susceptible

<sup>992</sup> Wells, G. A. *Herder and After. A study in the development of sociology*. Ed. Mouton & Co. 1959. p. 13: **“At Königsberg he admired Kant as a teacher of geography, physics and astronomy, and was in turn encouraged and admired by him. But when Kant turned to *a priori* metaphysics Herder's admiration changed to fierce hostility”**. Traducción nuestra.

<sup>993</sup> Meinecke, F. *El historicismo y su génesis*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983. p. 332.

<sup>994</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 728. Carta a Elizabeth Jennings, 8 de marzo 1960: **“The properties that create civilisations and make them intelligible”**. Traducción nuestra.

<sup>995</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 203: **“There is a river of culture and you are born into it (...) And those are the values for which you live, but you can change them”**. Traducción nuestra.

de generar esa misma comprensión para toda esa Humanidad y, a su vez, permitir la posibilidad de cambio? Es sabido que el autor de las *Ideen* lo remitirá a un orden de origen divino de fuerte ascendencia ilustrada, pero lo asentará en lo que defendía como la Historia y el pasado, pues a estas luces cabía apelar para la comprensión de toda realidad concreta. Según Berlin, Herder cree que el ser humano, inicialmente, no posee conocimiento, sino que va adquiriéndolo por su propia evolución o por cambios en la cultura en la que vive, o bajo determinadas circunstancias materiales, caminando a lo largo de un proceso moral y metafísico de crecimiento y desarrollo, todo lo cual constituye un conocimiento válido, empíricamente válido.<sup>996</sup> Con este proceso, creó, junto a las necesidades humanas básicas normalmente admitidas -alimento, refugio, seguridad-, otra necesidad básica, pero de otra índole no material: la necesidad de pertenencia. Y lo hizo como necesidad básica igualmente, y llegó a ella por un proceso similar -obviando ahora el ascendente divino en el alemán-, a la vía de la *rational belief*.

Esta idea de lo común, permitía reconocer una cultura, no de modo estático, cerrado o inmutable, sino bajo la idea, que el propio Berlin utiliza, y que ya hemos comentado, del *aire de familia* wittgensteiano. Es decir, en Herder no hay una familia central, pero las culturas forman un continuo. No hay una naturaleza única fija, tampoco una naturaleza común fija. Hay una naturaleza común dinámica, sin la cual no hay posibilidad de hablar acerca de seres humanos, o de la intercomunicación de la que todo pensamiento depende, y no solo pensamiento, sino sentimientos, imaginación o acción. Por esta razón también Berlin entendía que el Pluralismo era la doctrina que objetivamente y por expresarlo así, más se acercaba y del modo en que cabía hacerlo, a este *común* que, por su propia naturaleza, no se podía *fijar*, como modo de vida propio de las *common rational beliefs* cuyo estatus, no olvidemos, se encontraba en que eran categorías cuyas proposiciones empíricas fundamentaban su valor de *verdad* en la pertenecía a nuestro sistema de referencia:

“Para él [Herder], los hombres son hombres, y tienen rasgos comunes en cualquier época; pero son sus diferencias lo más importante; son sus diferencias las que les hacen ser lo que son, lo que les hacen ser ellos mismos, es en estas diferencias donde se expresa el genio individual de los hombres y de las culturas”.<sup>997</sup>

¿Por dónde comenzó Herder para identificar estas diferencias? Por el ser humano mismo. El primer paso habría de ser ineludible y empíricamente, el individuo mismo:

"Comencemos pues, por conocer bien y predicar al hombre y la virtud humana antes de entrar en cosas más profundas. Que mi primer propósito sea el alma en sí misma y en su manifestación en esta tierra, sus instrumentos sensibles y las cosas a las que concede importancia, sus esperanzas, sus

---

<sup>996</sup> Ibídem. pp. 39-44.

<sup>997</sup> Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 29. Que corresponde a Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. xxiii: **“For him, men are men, and have common traits at all times; but it is their differences that matter most, for it is the differences that make them what they are, make them themselves, it is in these that the individual genius of men and cultures is expressed”**.

placeres, sus caracteres y obligaciones, todo cuanto puede hacer feliz al hombre (...) todos los resortes residentes en el corazón humano".<sup>998</sup>

Ese *comenzar desde aquí*, -compárese con el *libertad para empezar*, de Kant-, y la caracterización de esta vida como una actuación, indicaban lo que ya Berlin dijo acerca de las proposiciones generales, que es obvio que estamos atravesadas de ellas en nuestra vida diaria. Que era, *mutatis mutandis*, el sistema de proposiciones **"el que se sostiene recíprocamente"**<sup>999</sup> –en palabras de Wittgenstein y sin olvidar que Berlin es un empirista, lejos del primer Wittgenstein y algo más cercano al semi-empirista posterior-. Como ya él mismo dijo en 1937, ciertas cosas están dadas y es inimaginable pensar otra cosa:

"Ciertas cosas están dadas; las aceptamos porque no podemos esperar no aceptarlas. *Pero este 'no podemos aceptarlas' es una proposición empírica.* Yo no puedo evitar crecer veinte pies de alto; no puedo evitar no tener alas para volar a Sirius: pero estas son proposiciones empíricas. Las puedas llamar necesarias si quieres, pero no son lógicamente necesarias. Vuelvo a Hume: el mundo es como es, y hay ciertas categorías firmes en términos de las cuales pensamos. Nosotros pensamos en términos de bueno y malo, pensamos en términos de verdadero o falso. Tú querías imaginar un mundo en el que las personas no pensarán en términos de bueno y malo, pero este no es nuestro mundo. No podrías saber que significan, no podrías estar preparado para comprenderlas –pero puedes intentar concebir un mundo así".<sup>1000</sup>

Esto es, dicho, de nuevo, en palabras de Wittgenstein: **"para que un hombre se equivoque, para que difiera de otro, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad"**.<sup>1001</sup> Llegando así esta idea a su límite intelectual, que es el mismo límite que ya señaló nuestro autor en 1937, lo que después Berlin, también y algo socarronamente, dijo que era un *simple análisis de conceptos*. Sobre esta base u origen, es sobre la que podemos introducir cambios, porque comenzamos a dudar de ella, **"pero la duda acerca de esto vendrá después, la duda viene después de la creencia"**.<sup>1002</sup> Por esto podemos cambiar estas categorías, *empíricamente firmes*. Y por eso Berlin dispone un individuo libre cuya naturaleza humana está blindada ante la ocupación social externa, porque de no ser así, este individuo no podrá siquiera advertir la posibilidad de cambiar, de ajustarse a otras realidades, de chequear quien está al mano ahí afuera, y si reúne las condiciones para consentir en la obediencia política. Es esta capacidad la que señala que, con todo,

---

<sup>998</sup> Herder, J. G. "Diario de mi viaje de 1769". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982. p. 41.

<sup>999</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1991. p. 142.

<sup>1000</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 229: **"Certain things are given; we accept them because we can't help not help it. But the 'can't help it' is an empirical proposition. I can't help not growing twenty feet tall; I can't help not being able to fly to Sirius with wings: but these are empirical propositions, You can call them necessary if you like, but they are not logically necessary. I got back to Hume: the world is as it is, and there are certain firm categories in terms of which we think. We think in terms of good and bad, we think in terms of true and false. You could imagine a world in which people did not think in terms of good and bad, but it's not our world. You wouldn't know what they meant, you wouldn't be able to understand them –but you could try to conceive of such a world"**. Traducción nuestra.

<sup>1001</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1991. p. 156.

<sup>1002</sup> *Ibidem*. p. 160.

estamos ante una elección, la de actuar así, la de proceder de este modo, que viene guiado por los conceptos con los que actuamos. Que si bien, este actuar con tal base, no puede asegurar una actuación similar o una confluencia para cada ser humano o sociedad, la pertenencia, históricamente considerada, a una cultura específica, a una época, dispone un conjunto de ideas comunes conforme a las que actuar con las que podemos comprender y ser comprendidos, sea que acordemos o no acordemos algo.

Ahora bien, otros individuos o sociedades podrán actuar de otro modo, como Herder, desde el mismo inicio de su teoría, comprendió, al apelar a todos los resortes del corazón humano junto a la insospechada respuesta que puede suscitarse desde semejante premisas, como así sucedió. Y aunque en la cima herderiana el lugar era del Altísimo, el autor alemán disponía, antes, el examen de todas las, por expresarlo así, conexiones empíricamente *necesarias*, pero no conexiones lógicamente necesarias –de ahí su desacuerdo con Kant-, para la comprensión. Como así, también, Berlin, que era muy consciente que, para su Pluralismo, si bien era complejo comenzar desde aquí, la tentación de ir más atrás –al origen predefinido, protocolar, básico, ancestral, místico-, o más adelante –al futuro ya decidido, dogmático, destino, acabado- ha sido, y es, todavía, muy atractiva e intensa, como lo son muchos de los monismos vigentes. Pero resistir a esta tentación en nombre del individuo intelectivamente libre es, modestamente, a lo que Berlin llamaba *la vida más enriquecedora imaginable para el ser humano*. Lo que le conducirá, también, a rechazar cualquier intento de señalar un **“mínimo común denominador”**,<sup>1003</sup> a modo de un listado de cualidades, características o definiciones, que atañera a las características más primarias en la vida de los seres humanos **“que conduce, en la práctica, a la más absoluta esterilidad”**.<sup>1004</sup>

Este delicado escenario humano, complejo y pleno de riesgos, es el propósito de Herder, que para nuestro autor era el intento de construir una teoría coherente para explicar la naturaleza del hombre y su experiencia en la Historia. Bajo la premisa de que, entendiendo a los individuos, se entendería la estructura orgánica de la sociedad. Por esto, aparte siempre del origen divino omnipresente en Herder, este sostendrá que cada cultura tiene su propio *Schwerpunkt* -*centro de gravedad*-. A ella se pertenece por lazos indisolubles e impalpables: memoria, historia, lenguaje común. Es una necesidad humana básica. Nuestro autor se cuidará, permanentemente, de no arrojar una sola sombra de metafísica racional, idealismo o romanticismo desbocado en su propia caracterización aprovechable de Herder. Pues, además, necesitará esta prístina posición en la medida que, posteriormente, en especial en el siglo XX, reconocerá en sus derivadas progresistas y reaccionarias del siglo, las ideas seminales de Herder, pues hacia ambos lados fueron llevadas sus ideas por sus seguidores, consciente o inconscientemente. La obsesión de nuestro autor fue mantener clara y libre de errores interpretativos la, para él, incuestionable sujeción empírica de Herder, que es la suya misma:

---

<sup>1003</sup> Berlin, I. “Herder y la ilustración”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 226. Que corresponde a Berlin, I. “Herder and the Enlightenment”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 175: **“Lowest common denominator”**. Traducimos la expresión *lowest* como *minimo*, en vez de la literalidad de *más bajo*, acertada en cualquier caso, para enfatizar la idea negación de Herder de mínimo común a todos los hombres y culturas.

<sup>1004</sup> Ibídem. p. 226. [p. 175: **“To impose a crippling uniformity in practice”**].

“Ni siquiera en los momentos de más ensimismamiento [Herder] se entregaba al sonambulismo y al delirio; ni siquiera en sus momentos más líricos se evadía de los hechos para situarse en el mundo ideal (...) Su sentido de la textura de la realidad es concreto, mientras que su capacidad de análisis era endeble (...) y, por consiguiente, han sido a menudo fuente de irritación para pensadores más metódicos y más claros desde un punto de vista lógico”.

1005

Es esto lo que encaja y aprovecha a las propias ideas de Berlin. La clase de comprensión utilizada para valorar lo que puede hacer cambiar nuestras creencias, este *kräfte*: **“la misteriosa, dinámica, fuerza teleológica cuya interrelación constituye todo movimiento y desarrollo”**,<sup>1006</sup> concepto tan indefinido como sugestivo para el tránsito de la reflexión y la acción y que, sin embargo, tenía una dirección clara, la que acababa remitiéndose al mundo de las cosas reales, por mucho que Herder creyera en la completa realización de todas las potencialidades humanas desde el momento en que, bajo inspiración celestial, **“todas las cosas encajan en algún sitio”**.<sup>1007</sup> Pero, con todo y sin embargo, analizar así la naturaleza humana, le estaba exigiendo a Herder una idea de la Historia como actividad intencional que buscara los modelos centrales en términos de los cuales se pudiera comprender cada cultura y los individuos que la componían. En esta capacidad, Berlin se reconoció y la caracterizó de acuerdo a las ideas aprovechables de Herder:<sup>1008</sup>

- No es una cuestión a-empírica, ni requiere especiales facultades metafísicas, está abierta a la comprensión en los términos aludidos por Herder.
- Es perceptible, aunque inanalizable.
- No implica mitología alguna, ni mística de la historia. Vivimos en un mundo creado por nosotros mismos.
- Transforma la noción de unos seres humanos con otros, al poner fuera de juego las pálidas abstracciones de todos los pensadores anteriores. Al igual que Herder, estos dicen del ser humano que es sociable, pero Herder habla de las vicisitudes históricas de las asociaciones humanas, la riqueza de la observación histórica concreta, de la concreción psicológica con la que desarrolló el concepto de pertenecer a una sociedad, sin ningún *a priori*.
- Su visión de la sociedad dominó el pensamiento occidental, plenamente integrada en el pensamiento ordinario, y por ello, menos consciente de su impacto.
- Aportó luz a la cuestión de qué es vivir e interactuar juntos.

Si el maestro de Herder, Hamann, desplegó radicalmente lo que pudiera significar la unidad de la comprensión total del mundo anti-ilustrado, Herder, con un pie en la Ilustración y con otro en su duda, fue para Berlin el primer y más notable testigo directo de ambas tendencias recogidas en una sola doctrina –como de él mismo se puede

<sup>1005</sup> Ibídem. pp. 202-203. [p. 156: “Even at his most rapt he is not somnambulistic or self-intoxicated; he does not, even in his most lyrical moments, fly from the facts to an ideal heaven (...) his sense of the texture of reality is concrete, while his analytical powers are feeble (...) and have consequently often been a source of irritation to tidier, clearer, logically more gifted thinkers”].

<sup>1006</sup> Ibídem. p. 227. [p. 176: “The mysterious, dynamic, purpose-seeking forces, the interplay of which constitutes all movement and growth”]. Para una descripción de los múltiples sentidos del concepto de *Kraft*, vid. Nisbet, H. B. *Herder and the Philosophy and History of Science*. Ed. The Modern Humanities Research Association. Cambridge, 1970. pp. 8-16.

<sup>1007</sup> Ibídem. p. 227. [p. 177: “Since everything fit somewhere”]

<sup>1008</sup> Ibídem. pp. 248-253. [pp. 195-199].

afirmar en el siglo XX-. El propio Herder fue muy consciente del significado de ambas, y de su valor, sin que esta tensión se resolviera en su obra, la que nuestro autor identifica como la tensión **“de lo Uno y lo Múltiple, el tema constante: la unidad orgánica de la personalidad con la forma de vida que conduce”**,<sup>1009</sup> y que su teoría pluralista declararía incoherente en sí misma.

Mas Berlin, de nuevo y al igual que hiciera con Vico, persigue el modesto pero firme bloque aprovechable de Herder y, en ningún caso, desea arrojar sombra sobre la conexión lenguaje-empirismo-comprensión que encuentra valiosa en el autor alemán:

“Únicamente la constante investigación histórica, la penetración empática en los propósitos del hablante, la comprensión del mecanismo de la comunicación por el que los seres humanos se comprenden unos a otros, sea sin mediaciones o a través de los siglos, puede tender un puente sobre el abismo entre diferentes civilizaciones aún no totalmente separadas. ‘El lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo’”.<sup>1010</sup>

Pues al considerar Herder el lenguaje como garante y resultado netamente empírico de una unidad humana plena de expresividad, exponía la especificidad empírica de la universalidad que, no sin problemas y ambivalencias, anhelaba. La razón –es decir, la *rational belief*, un ser humano, la tiene por completo o no la tiene en ningún caso, de modo que estaba contenida por la propia concepción unitaria e indivisible que para Herder era un ser humano, y le distinguió como uno de los sostenedores de la idea de unidad de pensamiento y acción, de hecho y valor, de qué significa actuar y vivir al mismo tiempo; esto que, Berlin, calificaría de **“peculiar rasgo de universalismo”**.<sup>1011</sup> Que en Herder sería una especie de imposible universalismo de cada particular en esta propuesta de conciliación de lo Uno y lo Múltiple, obsesionado Herder -no Berlin- por no perder ninguna parte de la realidad:

“No omitir las irregularidades para ser capaz de encajar las piezas en un sistema y agruparlas bajo una formula clara y general. Hereda de su maestro Hamann el deseo de aprehender el conjunto su totalidad, en todas sus manifestaciones peculiares, complejas e históricamente cambiantes”.<sup>1012</sup>

Pero que en Berlin era una expresión que desvelaba la posición básica del lenguaje, tal y como había señalado en el empirismo intelectual que, siendo común a los individuos, se practicaba individualmente *desde*, por expresarlo así como venimos haciendo, la libertad individual. Esto es, peculiar porque, siendo común es, a la vez, individual. Setenta años después de Vico, Herder será el catalizador cuyas ideas explotarán en breve

---

<sup>1009</sup> Ibídem. p. 200. [p. 154: “Of the One and the Many, the constant theme: the organic oneness of personality with the form of life that it leads”]

<sup>1010</sup> Ibídem. p. 218. [p. 169: “Only assiduous historical research, sympathetic insight into the purpose of the speaker, a grasp of the machinery of communication whereby human beings understand each other, whether directly, or across the centuries, can bridge the chasms between different, yet never wholly divorced, civilizations. ‘Language expresses the collective experience of the group’”].

<sup>1011</sup> Ibídem. p. 204. [p. 157: “Peculiar brand of universalism”].

<sup>1012</sup> Ibídem. p. 213. [p.164: “Not to obliterate or elide or smooth out irregularities in order to fit them into a system, get them neatly covered by a general formula. He inherits from his teacher Hamann the desire to seize the whole in its fullness, in all its peculiar, complex, historically changing manifestations”]. Berlin añade que fue esto lo que cautivó al joven Goethe cuando se encontró con Herder en 1770.

en Alemania y **“en el pensamiento europeo en general”**.<sup>1013</sup> Si los tiempos no eran propicios para la comprensión del hombre, la sociedad y la historia que el italiano expuso, la aparición del alemán, individualizando el continuo-dinámico histórico viquiano, estable y con valor en sí mismo, y en su unidad histórica, de cada época, juzgada ya con los cánones de su propia auto-comprensión, era la aplicación práctica del *entrare* viquiano transmutado en el *Einfühlung* herderiano. *Einfühlung*, la forma de penetración de la realidad, la empatía o *imaginative insight*, y a cuya base situó el lenguaje como portador privilegiado de la estructura social y puerta de entrada para el conocimiento histórico. La *fantasía* viquiana se reconocía así en **“el poder y amplitud de su imaginación”**.<sup>1014</sup> Tras el alegato de Hamann contra la pérdida de vida interior, su extremismo, fue reconvertido por Herder, merced a sus propias teorías sobre el lenguaje y la comunicación humana, en **“cosmopolitismo”**,<sup>1015</sup> reflejado en su acercamiento a las características particularmente nacionales de cada pueblo, en sentido estrictamente cultural. En este nuevo mapa, el ser humano que Berlin insistía en ajustar a condiciones estrictamente empíricas, era la reunión de la percepción y la reflexión: **“dejemos en libertad a todos los sentidos del hombre, que vea, palpe, sienta a la vez todos los seres que hablan a sus oídos”**,<sup>1016</sup> dejemos espacio a la criatura humana **“con su grado de sensibilidad y organización”**.<sup>1017</sup> Así era la reflexión convertida en lenguaje, la condición innata a la especie humana. Desde ella, el ser humano **“ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición [reflexiva]”**.<sup>1018</sup>

"El hombre pone, pues, de manifiesto la reflexión si es capaz, no sólo de conocer viva y claramente todas las propiedades, sino de *reconocer* una o varias de ellas como propiedades que se distinguen en él: el primer acto de este reconocimiento suministra un concepto claro; es el primer juicio del alma, y ¿por qué medio se ha producido tal movimiento? Por medio de un rasgo que el hombre ha tenido que aislar y que, como rasgo de un conocimiento reflejo, se le ha presentado con claridad. ¡Ea!. ¡Lancemos el eureka! Este primer rasgo del conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano".<sup>1019</sup>

Esta es la gran imagen que Herder introdujo en su modelo histórico: desde su origen, el ser humano, es una *criatura hablante*.<sup>1020</sup> Este *acceso* individual, así, al río de la Historia, es el que condujo al alemán al logro más original que Berlin identifica en su obra: el concepto de *pertenencia – belonging*-. Que situó **“en el lugar central de todas sus ideas. Su**

<sup>1013</sup> Berlin, I. "Las ideas filosóficas de Giambattista Vico". En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 150. Que corresponde a Berlin, I. "The Philosophical Ideas of Giambattista Vico". En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 105: **"It was not until Herder that this kind of historicism began to bind its spells on European thought in general"**.

<sup>1014</sup> Berlin, I. "Herder y la ilustración". En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 202. Que corresponde a Berlin, I. "Herder and the Enlightenment". En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 155: **"The power and breadth of is imagination"**. Traducción nuestra.

<sup>1015</sup> Ribas, P. "Prologo". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982. p. xvi.

<sup>1016</sup> Herder, J. G. "Ensayo sobre el origen del lenguaje". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982. p. 167.

<sup>1017</sup> *Ibidem*. p. 154.

<sup>1018</sup> *Ibidem*. p. 155.

<sup>1019</sup> *Ibidem*. p. 156.

<sup>1020</sup> *Ibidem*. p. 195.

doctrina de la unidad de la teoría y la práctica (...) era lo que hacía inteligible a esta”.<sup>1021</sup> La base sobre la cual gira su entera doctrina acerca de las civilizaciones. *Pertenecer* era la necesidad vital básica del ser humano. Berlin recalcó muy mucho que su base era empírica –la conexión lenguaje ordinario/hecho/intelección es muy clara aquí–, que no consentía ninguna mitología, que no implicaba ninguna acepción orgánica o sistemática acerca de los propios individuos–. Tales eran sus esfuerzos por no vincular las principales ideas de Herder con cualquier clase de monismo y sus derivados totalitarios, nacionalistas u organicistas. Quien *pertenece* es el individuo, no al revés –no, por ejemplo, es la doctrina quien se impone sobre el individuo–. Comprender así a los seres humanos, según Berlin:

“No implica la asunción de mitología alguna. Para Herder todos los grupos son, en última instancia, grupos de individuos; el uso que hace con respecto a este punto concreto de ‘orgánico’ y ‘organismo’ es totalmente metafórico, a diferencia de pensadores posteriores más metafísicos que utilizan dichos términos en un sentido sólo parcialmente metafórico. No existe ninguna prueba de que Herder concebirá a los grupos como entidades o valores metafísicos ‘superindividuales’. Para él no hay una mística de la historia o una especie por la que tengan que sacrificarse los individuos, y, todavía menos, la sabiduría superior de una raza, de una nación concreta o incluso de la humanidad en su conjunto. Con todo, entender a los hombres, es entenderlos genéticamente, en términos de su historia, de único complejo de fuerzas espirituales y físicas en cuyo seno se siente libre y como en casa”.<sup>1022</sup>

Era la conexión netamente individual de este *pertenecer* la que no consentía referencia política alguna para Berlin. *Pertenecer*, al igual que la libertad básica, era un *basic data*, si no era individual, no se comprenderá y se malinterpretará seguramente con consecuencias catastróficas. Como cabía esperar, conectó este sentimiento de pertenencia con la perspectiva moral-individual rusa del siglo siguiente: **“quizá los descendientes más característicos de Herder se encuentren en Rusia, hacia la que tomó siempre un gran interés”**.<sup>1023</sup>

En la interpretación interesada a Berlin, como dato básico, *pertenecer* no era, pues, una categoría metafísica o política. Estaba situada en la referencia empírica cuya capacidad descriptiva consentía identificar proposiciones generales como afirmaciones sobre una cultura específica y, al mismo tiempo, permitía su transformación o cambio. Esta era la vida intencional, modeladora, agente, al respecto de otros seres humanos, que conectaba

---

<sup>1021</sup> Berlin, I. “Herder y la ilustración”. En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 248. Que corresponde a Berlin, I. “Herder and the Enlightenment”. En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 195: **“The notion of belonging is at the heart of all Herder’s ideas. His doctrine of the unity of theory and practice (...) is intelligible only in terms of it”**.

<sup>1022</sup> Ibídem. pp. 251-252. [p. 198: **“Entails no mythology. For Herder all groups are ultimately collections of individuals; his use of ‘organic’ and ‘organism’ is still wholly metaphorical and not, as in later, more metaphysical thinkers, only half metaphorical. There is no evidence that he conceived of groups as metaphysical ‘super-individual’ entities or values. For Herder this is no mystique of history, or of a species to which individuals were to be sacrificed, still less of the superior wisdom of the race, or of a particular nation or even of humanity as a whole. Nevertheless, to understand men is to understand them genetically, in terms of their history, of one complex of spiritual and physical ‘forces’ in which they feel free and at home”**].

<sup>1023</sup> Ibídem. p. 236. [p. 185: **“Perhaps Herder’s most characteristic descendants were to be found in Russia, in which he took so abiding an interest”**].



con la libertad básica, en su caracterización empírica, activa, estable, identificable y reconocible:

- "El núcleo de su empirismo cristaliza en la importancia que atribuyó al descubrimiento de modelos en la historia y en la naturaleza (...) Encajar en un patrón de esta naturaleza es *pertenecer*".<sup>1024</sup>
- No es una condición pasiva, implica acción y cooperación.
- "Ser miembro de un grupo significa pensar y actuar de una manera concreta, a la luz de metas, valores y representaciones particulares del mundo: pensar y actuar de esta forma es *pertenecer a un grupo*".<sup>1025</sup>
- No es un conjunto de conceptos oculto. Están ahí, a pesar de toda clase de momentos en los que Herder habló de dogma, religión, *krafte*, espíritu, alma o Dios; a pesar de todo esto, estas características están ahí.

Este era el puente berliniano de su *individuo no social* hacia la vida individual que ya soportaba una comprensión de la vida de los otros. La idea herderiana de que para ser humano plenamente, para ser creativo plenamente, un ser humano, del mismo modo que era indispensable que comiera y bebiera, tenía que *pertenecer* a algo. Donde *pertenecer* era concebido, también, como parte del sistema de referencia de las categorías, como la existencia y la experiencia misma. Si un ser humano no podía estar sin alimento, tampoco podía estar sin *pertenecer*. Eran exigencias en el mismo nivel vital básico. Herder liberó así, en esta su vertiente más cercana al romanticismo, las nuevas fuerzas que su sentido de la Historia albergaba. Y alertó, premonitoriamente, que las fuerzas de la cultura mecánica del siglo iluminado adormecían este *nuevo mundo de preguntas*, por lo que, seguramente, habrían de despertar por otras vías:

"La formación y el desarrollo de una nación nunca es otra cosa que obra del destino, resultado de mil causas cooperantes, de algo así como la totalidad del elemento en que viven (...) En realidad, las ideas no suministran más que ideas; más claridad, corrección y orden en el pensamiento; pero esto es todo cuanto puede esperarse con seguridad, pues ¿cómo va a combinarse todo ello en el alma, cuál será la intensidad y la duración de tal cambio, y, finalmente, cómo se mezclará e introducirá en las mil diferentes circunstancias y caminos de la vida humana, por no decir de una época, de todo un pueblo, del mundo entero (como pensamos modestamente)? ¡Dioses, qué nuevo mundo de preguntas?".<sup>1026</sup>

En 1774 exclamó, "**¡hay desgraciadamente tanta luz en nuestro siglo!**",<sup>1027</sup> agudizando sus críticas al cientifismo del "**gran siglo de la duda y las aguas removidas**".<sup>1028</sup> Temiendo que esa Europa dual, que configuraba el desarrollo industrial y la férrea organización de los Estados absolutos, desatendiera la Historia al tomar al hombre como un instrumento,

---

<sup>1024</sup> Ibídem. p. 249-250. [p. 196: "The heart of his empiricism lay in the importance that he attributed to the discovery of patterns in history and nature (...) To fit into such pattern is to belong"].

<sup>1025</sup> Ibídem. p. 248. [p. 195: "To be a member of a group is to think and act in a certain way, in the light of particular goals, values, pictures of the world: and to think and act so is to belong to a group"].

<sup>1026</sup> Herder, J. G. "Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982. pp. 326-327.

<sup>1027</sup> Ibídem. p. 313.

<sup>1028</sup> Ibídem. p. 303.

sin reparar que **"esta criatura, ocultamente dual, puede ser modificada de mil maneras"**.<sup>1029</sup> Berlin creyó que lo que Herder supo reconocer -**"albatros que augura la llegada de la tormenta"**-<sup>1030</sup> fue lo mismo que hizo fracasar la revolución francesa, fundada en la idea de la existencia de nociones verdaderas e intemporales acerca de las características y capacidades de la razón, y que dejó inconsiderada y oculta la precariedad de las instituciones humanas, el cambio o la insuficiencia de las formulas simples ante la complejidad de la sociedad. La clase de democracia bienintencionada que la fiesta de la razón del XIX persiguió, y que despertó al siglo XX inerme ante la idea de la terrible eficacia de partidos disciplinados, de la irracionalidad de las masas, de la propia e implacable lógica del desarrollo industrial y de su propia debilidad como democracia liberal. Y Herder fue nuestro contemporáneo que más intensamente presentó las primeras pruebas **"que transformaron de manera radical la idea de relaciones entre los hombres (...) lo que es vivir y actuar en estrecha comunión"**,<sup>1031</sup> de qué problemas y dificultades encontrará toda concepción del individuo que pregunta por su capacidad para comprender, en su inteligibilidad estrictamente humana, los seres humanos con los que vive y otras sociedades distintas, otras culturas. Herder, que actuó como lo que Berlin etiquetó como **"liberal e individualista"**,<sup>1032</sup> que repudió las doctrinas de la auto-inmolación humana, de los estados opresores como forma no humana de consciencia. Repudió el nacionalismo y el **"patriotismo intolerante"**<sup>1033</sup> que quiere dictar a los individuos la forma de vida y, cómo este mismo nacionalismo, malinterpretando profundamente la idea de pertenencia a una cultura,<sup>1034</sup> que **"tiene aquí su verdadero comienzo"**,<sup>1035</sup> justo allí donde este deseo de *pertenencia nacional* se cimentó en la **"desconfianza en la capacidad de la razón para determinar valores, [y que] dominó el siglo XIX e incluso nuestro siglo"**,<sup>1036</sup> es decir, en el apartamiento de la capacidad intelectual para discriminar acompañamientos legítimos o ilegítimos de la idea de pertenencia.

A Herder, la audaz filosofía política de los revolucionarios franceses, creadores creyentes de una sociedad nueva rompiendo la pasada, le hizo vincular, más aún, la dependencia del presente con el pasado. Este fue, precisamente, el inicio de la exaltación de la cultura popular, que aquí no es la exaltación de los nacionalismos políticos, sino de lo que Berlin consideró como el *populismo* de Herder. Sin embargo, Berlin reconoce, también, que el populismo, siendo una cosa distinta, ha estado estrechamente ligado al

<sup>1029</sup> Ibídem. p. 342.

<sup>1030</sup> Berlin, I. "Herder y la ilustración". En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 270. Que corresponde a Berlin, I. "Herder and the Enlightenment". En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 215: **"The albatross before the coming storm"**.

<sup>1031</sup> Ibídem. pp. 252-253. [p. 199: **"His writings radically transformed the notion of relation of men to each other (...) His account of what it is to live and act together"**].

<sup>1032</sup> Ibídem. p. 211. [p. 163: **"Liberal, individualist"**].

<sup>1033</sup> Wells, G. A. *Herder and After. A study in the development of sociology*. Ed. Mouton & Co. 1959. p. 189: **"Herder repeatedly stressed the dependence of the individual on the physical and intellectual environment into which he is born (...) nevertheless; his was not an intolerant patriotism"**. Traducción nuestra.

<sup>1034</sup> Para seguir la recepción de Herder en Alemania, durante el siglo XIX y su conexión con las interpretaciones románticas del "Volkgeist" y el "Nationalcharakter" de principios de siglo y su desconexión de finales -Dilthey, Meyer, etc.- y también, la recepción en Inglaterra a través de Coleridge, vid. Wells, G. A. *Herder and After. A study in the development of sociology*. Ed. Mouton & Co. 1959. Cap. 4. "Nationalism".

<sup>1035</sup> Berlin, I. "Herder y la ilustración". En Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000. p. 211. Que corresponde a Berlin, I. "Herder and the Enlightenment". En, Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. p. 163: **"Has its true beginnings here"**.

<sup>1036</sup> Ibídem. p. 271. [p. 216: **"Disbelief in the capacity of reason to determine values, dominated the nineteenth century, and even more our own"**].

nacionalismo, pues la herderiana idea de cultura como colección de individuos, derivó hacia la idea de individuos colectivos y, esta, a su vez, hacia el nacionalismo.

Nuestro autor dirá que es cierto que el populismo era, en parte, responsable del **“aislamiento, del provincianismo, de la suspicacia hacia todo lo refinado, lo metropolitano, lo elegante y lo socialmente superior”**;<sup>1037</sup> pero también, por ello, fue hostil a toda centralización, dogmatismo, militarismo y autoafirmación, siendo esto último, precisamente, todo lo que es comúnmente asociado con el nacionalismo, como proveedor del suelo donde xenofobia y racismo crecieron en el siglo XIX y llegaron al siglo XX. Si observamos en un cuadro (Tabla 10) las ideas que, partiendo de Herder, crecen como derivada no bien comprendida de sus ideas, y la transformación que de estas últimas el nacionalismo hizo como exaltación romántica incorporando, al mismo tiempo, el monismo ilustrado, tenemos:

Tabla 10. Herder y las derivadas del nacionalismo.

HERDER	IDEA DERIVADA.	TRANSFORMACIÓN DEL NACIONALISMO DE LOS SIGLOS XIX Y XX
Cada cultura es lo que es, comprender es <i>empfinden</i> , capacidad para <i>penetrar</i> dentro de una cultura y para la empatía.	<b>“Toda comprensión es necesariamente histórica”</b> . <sup>1038</sup> Al ilustrado le falta esta perspectiva. Tiende a otorgar escalas morales.	La comprensión es superioridad de una cultura sobre otra, intentando la asimilación o destrucción.
Hay que encarar la realidad empírica. Ni franceses ni ancestrales germanos incorruptos en su panteón nacionalista.	Las fantasías históricas son un escapismo falso, la realidad es lo que cuenta y hay que afrontarla. Empirismo y realidad de lo que es; y lo que es hoy, es el individuo libre capaz de su camino.	El mito de la cultura dominante. El mito de la cultura francesa como cultura clásica. La superioridad de las conquistas francesas y la <i>terrible edad media</i> .
Cada cultura tiene su propia melodía. No es que no exista el cambio, pero no en la forma de progreso. La diversidad lo es todo.	Si algo es el progreso, es esta variedad de culturas incomparables capaces de llegar a acuerdos. Hay que comprender por qué las cosas no son de nuestro tiempo, por qué no es posible extender nuestro ideal al pasado o al futuro.	Los siglos pasados son pasos hacia la vida superior del presente y aún más, del futuro. Pensar en un incremento de la felicidad como la certeza del progreso inevitable.

Berlin entiende que Herder celebró la inconmensurabilidad de cada cultura, su unidad, su originalidad, su propio centro de gravedad, pero no era tan claro en su obra cómo se comunican estas culturas entre ellas. Dijo que esto era consecuencia de la tensión que

<sup>1037</sup> Ibídem. p. 237. [p. 185: “Populism may have been in part responsible for isolationism, provincialism, suspicion of everything smooth, metropolitan, elegant and socially superior”].

<sup>1038</sup> Ibídem. p. 239. [p.187: “All understanding is necessarily historical”].

Contra-ilustración e Ilustración provocaban en su obra con la idea de lo Uno y lo Múltiple. En todo caso, nuestro autor permaneció en el principio central, el que afirma que no se puede juzgar a una cultura con los criterios de otra y que, para comprender a otra cultura, hay que hacer un auténtico esfuerzo de *imaginative insight*, reflexión y empatía. Era evidente qué vínculo empírico, conectado a su idea de la individualidad histórica, encajaba bien en la base de la teoría berliniana, que es lo que él pretendía también aprovechar para la viabilidad conceptual de su modelo pluralista en los años cincuenta y sesenta. En uno de los pasajes más ajustados a la propia teoría berliniana, allí donde libertad y cambio inteligible son prácticamente uno, Herder dijo: **“el recipiente humano no puede contener simultáneamente todas las perfecciones; [la Humanidad] debe siempre abandonar [dimensiones, valores] para poder avanzar”**.<sup>1039</sup> El Pluralismo berliniano confería *sense of reality* a la vasta visión panorámica herderiana. No sólo por lo que respecta a la idea de inteligibilidad de la vida individual a través de la libertad implícita en su idea de ser humano, sino, también, por la posibilidad histórica de su emergencia en la vida europea, de la que Berlin interpretó a Herder como uno de sus avanzados.

Pero recordemos, *Berlin rechazará, taxativamente y siempre, la idea de culturas singulares si no remiten a individuos singulares. Rechazará cualquier colectivismo que no remita a individuos libres. Pertenencia no era dependencia*. La idea de pertenencia de los individuos a una cultura, no será nunca, en la perspectiva berliniana, dependencia. Su concepto de individuo libre se alargaba a la cultura y la sociedad bajo el concepto de vida individual posible para su base antropológica. La idea de *pertenencia* de Herder, para Berlin, nunca fue una idea metafísica,<sup>1040</sup> sino metafórica, pues siempre predominará en él la perspectiva empírica individual, viquiana por lo que a la interpretación de la Historia respecta, situando el conflicto en el ámbito de la propia cultura y el individuo que la crea, entre proposiciones generales y empíricas y cómo estas transforman a aquellas y viceversa, produciendo cambios. Cuando Berlin, por expresarlo así, *desconectó* el nexo social de su conceptualización del ser humano afecto a su teoría pluralista, no lo hizo, evidentemente, por relegar a la sociedad, sino como determinación drástica para no fragmentar al individuo libre en las incomprensiones del siglo XX al respecto de su propia época, en cualquiera de las corrientes subterráneas que

---

<sup>1039</sup> Herder, J. G. *Otra filosofía de la historia*. Citado por Francisco J. Contreras Peláez. En, Contreras Peláez, F. J. *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 2004. p. 25. Optamos aquí por la traducción contenida en el excelente libro de Contreras, a la de Rivas, al resultar más ajustada y directa a la idea que transmite.

<sup>1040</sup> Según Contreras, que sigue en esta idea a Gustavo Bueno, (Vid. Bueno, G. *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Ed. Prensa Ibérica. Barcelona, 1997. pp. 48-49), la colectividad como sujeto histórico, el referirse a la individualidad colectiva, además de significar una impronta anti-individualista de la concepción herderiana de la cultura, dio pie a lo que Bueno llama la idea metafísica de la cultura o idea moderna de la cultura. Con ponderada precaución, Contreras apunta que Herder **“radicaliza el postulado de la sociabilidad del individuo hasta un punto inédito, enfatizando la indigencia del individuo en cuanto tal y, correlativamente, su intensa religación respecto al acervo cultural grupal, respecto al *Geist des Volkes*, y convirtiéndose así en un claro precursor de los actuales filósofos comunitaristas”** (Vid. Contreras Peláez, F. J. *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 2004. p. 69). Contreras enfila a continuación la idea de Berlin como primer gran teórico de la pertenencia, lo cual entendemos que es correcto en sí mismo, mas al situarlo en el párrafo donde domina la citada interpretación colectivista de Herder, se crea una evidente confusión acerca de la misma posición berliniana que, como hemos expuesto, le es completamente ajena, muy lejos de cualquier sentido organicista, anti-individualista o metafísico tal y como es atribuido por Bueno, y seguido por Contreras, a Herder.

conectan la democracia liberal con autoritarismo o totalitarismo o con su derivada nacionalista, o con liberalismos dogmáticos exacerbados ya fueran de inspiración ilustrada o romántica. Pues habiendo comprendido el extraordinario poder que habían desplegado, en la primera mitad del siglo XX, las formas colectivas irracionales de autoafirmación del individuo, comprobaba como la propia auto-percepción individual como razón consciente no era ya nada si no se hallaba inmersa, perdida y arrasada *de facto*, en el marasmo emocional colectivo. Y es frente a todo este horror que Berlin levanta su idea de individuo libre *no social, no compatible, no perfectible* al amparo del Pluralismo como filosofía política. Ya sea para hacer frente a las amenazas tanto externas –nacidas dentro o afuera– de la democracia liberal que, sin paliativos, quieren destruirla, como internas, bajo formatos ya mucho más sutiles que, incluso, la propia democracia liberal segrega, y donde la idea de la sociedad terapéutica concentró todas sus críticas y alarmas. Si, por ejemplo, H. B. Nisbet identificó en Herder la actitud de un partidario de la ruta empírico-conceptual, malabarista entre la influencia del empirismo y el apriorismo kantiano, la metafísica de Hamann, la revolución francesa, las primeras reivindicaciones del *Volkgeist* alemán, el incipiente romanticismo o la fortísima impronta de la cultura ilustrada en suelo alemán.<sup>1041</sup> Berlin lo examinó de tal modo que reconoció el valor y la riqueza de sus equilibrios y desequilibrios e identificó las razones, válidas para él, por las cuales podían entenderse esas certezas e incertidumbres y, del mismo modo, comprender el advenimiento de otros cambios posibles -incluido el totalitarismo-, en el ánimo ya de su propia perspectiva pluralista para la época, vista desde el siglo XX, que es a la que, a continuación, nos dirigimos.

## 5.4. EL SIGLO XX.

Corresponde ahora establecer el vínculo entre la sucesiva evolución del pensamiento berliniano y la interpretación de los acontecimientos históricos principales de los que fue testigo a lo largo del siglo XX. Buena parte de ello han sido ya expuestos en capítulos anteriores, como referencias necesarias para la comprensión de su propia teoría. Sin embargo, todo este entramado vital, histórico y conceptual, no abordaba, propiamente, el manejo de su propia visión para el siglo XX, es decir, la concreta interpretación que, desde sus propias ideas, podría extraerse a tal fin. Tarea que solo podemos encarar ahora, una vez que el modelo teórico de nuestro autor fue analizado en toda su complejidad.

Una de las principales conclusiones que no se nos oculta del camino conceptual berliniano, es el contraluz de fondo, aunque muy tamizado en superficie, entre los derroteros del siglo XX y sus propios conceptos. ¿Pues cómo habrían de encajar unas ideas cuya resultante empírico-histórica para la naturaleza humana política era, cómo

---

<sup>1041</sup> Nisbet, H. B. *Herder and the Philosophy and History of Science*. Ed. The Modern Humanities Research Association. Cambridge, 1970. pp. 1-5. Especialmente el insistente deseo de Herder de reconciliar opuestos.

aquí ha sido formalmente caracterizada, *no social, no perfectible y no compatible*? Bajo esta perspectiva, y a los efectos de enfatizar, aún más, este contraste entre vida social y vida individual, que explica mucha de la dificultad de comprender a Berlin en su operatividad práctica para la vida político-social, nos será útil describir, muy sintéticamente, la significación cultural de la vida y la conducta humana concebida socialmente. Y para ello es especialmente válida la claridad de la visión epistemológica, social y moral que un análisis como el weberiano proporciona, aun cuando nuestra exposición de la misma sea extremadamente breve -Berlin reconoció que fue un lector muy tardío de Weber, que cuando formuló su idea de la incompatibilidad de los valores y el conflicto subsiguiente, no había leído nada del autor alemán: **“No tenía ni idea de que Weber dijo estas cosas. La gente me pregunta con frecuencia, y seguro que Weber fue el primero en decirlo. Yo respondo que estoy seguro que es así, pero que no lo sabía”**-.<sup>1042</sup>

Si atendemos a la base epistemológica, esto es, empírica, el modelo burocrático, tal y como Weber lo definió, era el único que podía apelar racionalmente a sus propios fines, en virtud de su propia eficacia. Pues operaba la realidad como el propio principio epistemológico berliniano, del único modo posible, es decir, empírico, al no ejercer con una racionalidad universal y absoluta pero sí atendiendo a la raíz del proyecto ilustrado descrito como Berlin lo hizo: el intento más grande que ha existido de organizar la sociedad sobre bases racionales. Constituyendo ésta una autoridad que, en consecuencia, estaba vedada a otras formas de dominación puesto que no les era posible justificar racionalmente poder alguno:

“El desarrollo de formas modernas de asociaciones en toda clase de terrenos (estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica...) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración burocrática: su aparición es, por ejemplo, el germen del estado moderno occidental (...) [la dominación legal de la administración burocrática es] sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de masas (...) el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es este: es saber profesional especializado, cuyo carácter imprescindible está condicionado por los caracteres de la técnica y la economía modernas de la producción de bienes, siendo totalmente diferente que la producción sea en la forma capitalista o socialista”.<sup>1043</sup>

Si atendemos a la estructuración social de ese mismo empirismo, la organización de la burocracia estatal y la empresa capitalista en una sociedad de comunicación de masas, trascendía el sistema de dominio tradicional heredado de siglos anteriores, y se convertían en entidades con un alcance cultural que hoy es mundial. Alteraba el significado de la actividad política, transformándola -expresado con las conocidas palabras de Saint-Simon- en *administración de cosas*, asegurándose el capitalismo el primado de la organización como *modus vivendi* de la empresa y la producción, al margen, de nuevo, del régimen político en vigor y en cada caso.

---

<sup>1042</sup> Berlin, I. “Isaiah Berlin in conversation with Steven Luckes”. *Salmagundi. A Quarterly of the Humanities and Social Sciences*, No. 120 (Fall, 1994), p. 102: **“I have no idea the he [Weber] said these things. People often ask me, but surely Weber was the first person to say this. I answer that I am sure he is, but I had no idea of it”**. Traducción nuestra.

<sup>1043</sup> Weber, M. *Economía y Sociedad*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1993. pp. 178-179.

Si atendemos a su alcance moral, que contribuyó decisivamente a identificar lo que es irracional o anti-racional, la organización de la sociedad a través de la burocratización de la administración y la organización del trabajo en las fábricas, expresaba también un cuerpo de creencias morales, lejos de la impersonalidad que la profesionalización de la gestión parecía sugerir con su neutralidad valorativa. El punto crucial fue que, de hecho, esta *neutralidad* se construyó bajo el agudo contraste de la inestabilidad de la política – entonces criticada como debilidad democrática y liberal- y señaló el ordenado camino que los grupos políticos debían recorrer si querían acceder al poder. Desplazando así el conflicto al contexto social, como magma desordenado donde solo la pertenencia a un colectivo –partido, escuela, iglesia, nación, familia, etc.- aseguraba un sentido, un orden, para el individuo. De este modo, el individuo se abrió al inmenso mar del anonimato, en donde se veía impelido y obligado a reconstruirse como sujeto frente al espejo de sus relaciones sociales y el contenido que estas poseían, en un acto prácticamente heroico que, además y de no ser así, resultaría ininteligible a ojos de la administración burocrática, una de cuyas características más firmes era, precisamente, la capacidad predecible de su trabajo y la continuidad de las regularizaciones que establece, *sine ira et studio*.<sup>1044</sup>

El efecto que, en Berlin, provocó la imposibilidad del monismo-monoteísmo dio lugar a una descripción con distinto origen y orientación de esta misma situación epistemológica, social y moral bajo su doctrina del Pluralismo como teoría política que coadyuvaba a la reconstrucción consciente o intelectual o *racional* de la posición del individuo libre y de la propia democracia pluralista. Esto es, que aclarara las condiciones de estabilidad de ese individuo y la clase de orden susceptible de ser comprendido en esas premisas. Cuestión que, si partimos de la situación básica de partida que Weber describió, era una tarea de dimensiones desconocidas.

La libertad individual no partía ni era, para Berlin, un *mero* proceso de autonomía de la razón que, políticamente, al cabo, consideraba el individuo libre como alguien capaz de comportarse anti-racionalmente o irracionalmente y, derivado de ello, expulsado o arrinconado de la construcción racional y organizada del mundo que la ciencia, la industria y la economía postulaban en el siglo XIX, XX o XXI. Pues allí donde la secularización del mundo, como resultado de su mismo proceso de construcción racional, mostraba el *vacío*, la ausencia de sentido producido por la falta de universalidad, era este *vacío* el que, precisamente y antes bien, posibilitaba el *lleno*, el pleno de valores. La interpretación de este *vacío*, de esta nada, sobre la que se construía el propio sentido mediante la *valorización* era la que, al cabo y a su vez, mostraba la irracionalidad inserta en el mismo concepto de razón y, simultáneamente, mostraba también que lo que ocupaba su lugar era una diversidad de valores, entendida como una retícula caótica de segmentos de sentido y la consiguiente imposibilidad de que fueran jerarquizados o priorizados conforme a razón consciente –que estaba, ella misma, anulada- y, por ende, necesitados de otras fuentes para su orden, como bien advirtieron las fuertes corrientes organizacionales, burocráticas y totalitarias de la primera mitad del siglo XX.

En síntesis, y expresado de este modo, el flanco irracional de la razón moderna así concebida, es decir, el hecho de que estuviera infundada metafísicamente como origen y

---

<sup>1044</sup> Ibídem. p. 179.

como destino. Lo que representaba la apertura misma de la razón hacia esa contingencia del principio y del final –como valor-, que ella ha hecho surgir como relativismo. Y si comprendemos, también, como Weber expuso en consecuencia, la reificación de la política como fija y rígida réplica y respuesta acorde al perpetuo renovar de valores -que el capitalismo denomina innovación- en la figura del líder carismático, podremos comprender su hilo argumental para explicar por anticipado la súbita emergencia continental de la hasta entonces más o menos soterrada base conceptual del totalitarismo. Pues aunque el intento de síntesis del liberalismo idealista británico -que buscaba racionalizar el problema institucional a través de la idealización de los nuevos ciudadanos y, con esta, racionalizar la democratización a través de la idealización- no fue capaz de controlar las fuerzas liberadas de la estructura conceptual de la socialización de masas, al menos, en el Reino Unido, no supuso el colapso de su régimen parlamentario, como sí sucedería en el resto de Europa.

Todavía nos ayudará aún más, para comprender la orillada posición berliniana ante esta situación que podríamos considerar dominante, la caracterización que Carl Schmitt realizó del siglo XIX como el siglo del liberalismo o el siglo de la *neutralización*. Pues Schmitt afirma lo contrario que Berlin, esto es, que fue el liberalismo –no el romanticismo- quien reconvirtió –desnaturalizó- la política en algo totalmente nuevo. Como es sabido, la pregunta que funda la política, para el jurista alemán, era el concepto amigo-enemigo. Si no había tal, si no hay pregunta que funde –que recobrara, en su caso- el orden político público, desaparecido entre la maraña técnico-privada del mundo liberal, no habrá política:

“El liberalismo burgués no ha sido jamás radical en un sentido político. Sin embargo, es de inmediato intuible que sus negaciones del estado y de lo ‘político’, sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertad, tienen de todos modos un preciso sentido político y están dirigidas políticamente contra un estado determinado y su poder político (...) todas las nociones políticas han sido cambiadas y desnaturalizadas por el liberalismo del último siglo de manera peculiar y sistemática (...) todo el *pathos* liberal se rebela frente a la violencia y la falta de libertad (...) lo que este liberalismo salva del estado y de la política se reduce a la garantía de las condiciones de libertad y a la eliminación de las perturbaciones de la libertad”.<sup>1045</sup>

Esta *neutralidad*, este dejar hacer, que en opinión del autor de *El Concepto de lo Político*, conduce a la desnaturalización de la política, es lo que Schmitt valoró como centro del máximo desafío que el marxismo opuso al liberalismo económico con una fuerza de convicción que residía en **“el hecho de que había seguido a su adversario liberal-burgués sobre el terreno económico, desafiándolo, por así decir, en su propio terreno y con sus mismas armas”**.<sup>1046</sup> Para el XIX, el siglo de la sociedad industrial, era relevante al extremo, puesto que **“un estado económico homogéneo corresponde al pensamiento económico pues un estado semejante deberá ser un estado moderno (...) un estado que en una época económica renuncia a conocer o dirigir el fenómeno económico con su neutralidad es síntoma de su neutralidad espiritual”**.<sup>1047</sup> Por un lado, el marxismo al

---

<sup>1045</sup> Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Ed. Gandhi S. A. Folio Ediciones. Buenos Aires, 1984. pp. 57, 66, 68.

<sup>1046</sup> *Ibidem*. p. 71.

<sup>1047</sup> *Ibidem*. p. 84.



hacer de la economía su pregunta por lo político -y por la libertad-, rompería esta neutralidad espiritual, tal y como Lenin acertó a comprender. Por otro lado, la voluntad, también, de romper esa *neutralidad* –la romántica ruptura de la naturaleza de lo dado-, fue la que resumió nítidamente, dentro del sistema democrático, el partido laborista y la integración de la libertad económica y política en su idea de la socialización planificada. Y, fuera ya del sistema democrático, el fascismo, nazismo y comunismo, exponiendo su voluntad unánime para fundar políticamente toda la cultura, la sociedad y el estado. Es decir, para la justificación política totalitaria, no sólo del origen y el destino, sino también para una dirección acorde a los mismos para el espacio intermedio ocupado por la planificación y organización industrial del mundo.

En su conjunto, aquella era la imagen de una sociedad que el escenario construido en torno a la organización burocrática-capitalista del mundo fraguó. Esto es, y por expresarlo de este modo, un individuo ignorado y perdido en la sociedad desorganizada y caótica, frente a un Estado ordenado –que garantiza la forma misma del Estado, su cometido, su imagen ordenada de la estructura que sostiene la vida- y la subsecuente lucha que la sociedad, organizada en torno a colectivismos de toda índole, mantiene por su conquista. Produciéndose una politización masiva de la esfera social y privada y, en consecuencia y debido a la inevitable influencia recíproca, una amenaza para la actuación eficaz del Estado. Que Schmitt llamaría entonces estado *total* como su intento de devolver lo que él entendía como la dignidad perdida de la decisión política. Comunidad total en la que se iría convirtiendo el estado italiano, alemán y soviético.

Pero Berlin nunca consideró el liberalismo -o el Pluralismo- como neutralizaciones o desnaturalizaciones de la política. Antes bien, comprendió al Pluralismo como la *desneutralización* de este liberalismo e incluso de la social-democracia. Ofreció una argumentación posible y consciente del supuesto *desorden, inanición o inconsciencia* liberal. Y dijo que, en todo caso, de ser así y aguas arriba de esta idea, el corrimiento de valores que la Contra-ilustración produjo, afectó igualmente al liberalismo, el socialismo, el comunismo o al pensamiento reaccionario del siglo XIX. Produciendo, a decir verdad, en el siglo XX, no pocos liberales laberínticos, socialdemócratas ideológicamente obtusos y, en otra dimensión, totalitarismos, nacionalismos y fundamentalismos enemigos encarnizados de la idea misma de inteligibilidad consciente y del individuo libre, no ya como agente de aquella, sino como su génesis. El camino que Berlin toma es otro, es la reconstrucción de la intelección individual y libre que fuera capaz de configurar un ser humano que rechaza de plano la idea de su anomía, el modelo descrito que la sostiene y que no quiere ocupar el lugar que la organización burocrático-tecnológica del mundo le asigna, puesto que entiende que, como mínimo, ha equivocado, cuando no falseado o, directamente, eliminado, el espacio legítimo posible para la vida individual soportada por la razón consciente, justificada esa eliminación con un remedo epistemológico -monismo o, su otra cara, relativismo- y con sistemas de dominación que necesitan, para su propio desarrollo, una idea del individuo adormecido, incompleto, permanentemente necesitado de terapia liberal y bienestar socialdemócrata, bajo tutela tecnológica e ideológica, como fuentes de la justificación externa de su propia individualidad, un individuo genéticamente social, donde social remite a la organización del mundo tecnocientífico burocratizado expuesta descrita por Weber.

De aquí, también, la utilidad y el contraste con la cita expresa de Schmitt. Porque Berlin repetirá, sin descanso, y durante décadas, que una de las preguntas fundamentales de la

vida de un individuo –y de su Pluralismo político-, será la pregunta *¿por quién soy gobernado?* Es decir, y por expresarlo con una resolutoria similar al *amigo/enemigo* –aunque evidentemente disímil en su estructura y significado–: *dónde mando yo y quién manda ahí*. Y si, de acuerdo al análisis austiniano, la pregunta la formulamos de otro modo e introducimos la expresión *¿por qué debo/podría obedecer?* en referencia directa a la indagación por lo normativo del uso –pues, de antemano, presupone varias posibilidades de interpretación-, y no a la causalidad de la ciencia –o de cualquier monismo-, que en su regla del condicional *si p entonces q*, fijara ya un camino unívoco para este proceder, estará Berlin enunciando la diferencia del límite consciente de la libertad y el *sense of reality* como su modo de asumir la explicación moral de los hechos históricos del siglo XX, especialmente ruso y alemán y, empíricamente, la posibilidad de ordenar los posibles casos de interpretación consciente en un mismo sujeto, que tiene que poder decidir cómo quiere vivir su vida y, aun en una misma sociedad, consciente que otros individuos también habrán de quererlo y el conflicto natural que eso supone.

A este marco de desenvolvimiento individual y social es al que Berlin denominó Pluralismo. Y que nosotros caracterizaremos en las conclusiones de este trabajo como una *forma de la cultura*. Se comprenderá, ahora, mejor, por qué hemos caracterizado la teoría berliniana con sus límites por *abajo y por arriba* –*sense of reality* e incompatibilidad de los valores, respectivamente-. Pues suponen, después de la revolución empírica y para su visión de nuestra época, la no admisión de la irracionalidad, del vacío, de la nada, *en origen* –por abajo-. Y, también, su rechazo tanto del relativismo como del dogmatismo *en destino* –por arriba-, pues la incompatibilidad de los valores no remite a racionalidad universal alguna, sino a la capacidad intelectual del individuo libre, a la necesidad de actuar conforme a la principal de las fuentes de la acción del ser humano, que en absoluto opera en un horizonte inasumible o ilegible, por muy imprevisible que fuera, como todo monismo quiere hacer creer. Berlin niega la mayor. La inevitabilidad mayor: aquella visión de la sociedad *vacía*, revuelta, lista para ser maleada, organizada según el monismo mayor o predominante, por bien intencionado que este fuera. Analizó esta situación como resultado del formidable corrimiento de valores romántico y, también, y no en menor dimensión, como la dramática desaparición, o venida a menos, de la estructura conceptual que tendría que pensarla. Con la imagen, si se nos permite la expresión, de ese corrimiento de valores que cerró la puerta y, además –el siglo XX-, tiró la llave de su propia autocomprensión. La lenta rehabilitación que Berlin intentó explorar tuvo, pues, este ánimo: restablecer conscientemente los límites intelectivos y morales de la comprensión política en general, y del Pluralismo en particular, ayudándose por *bajo* de la filosofía del lenguaje –que es *común*- y, por *cima*, de su filosofía moral –que también es *común*-. Y, en el medio, el individuo o ciudadano libre –*blindado* en su capacidad electiva-. Formulados ya en el modo que para él era factible hacerlo, como Pluralismo, como *lo más cerca* que Berlin ha podido acercar al individuo a la objetividad que los valores pueden proporcionar para la vida individual y, por ende, la vida social y que, como dijo, fue una convicción que interiorizó desde los años treinta para toda su vida.

¿Cómo interpreta Berlin esta su contra imagen de los hechos del mundo? ¿Su resituación de la política y de la época? Retornemos, brevemente, entonces, al siglo XIX, el de la *neutralización liberal*, acusada en recibo por la lúcida y dolorosa expresión

autoconsciente de Turguenev acerca de los *hombres superfluos*.<sup>1048</sup> En la síntesis de sus análisis sobre Mill, Turguenev y Sorel, junto con una más pormenorizada exposición de la situación rusa contemporánea a estos tres autores, podemos exponer su primer diagnóstico pluralista para nuestra época en aquel cambio de siglo entre el XIX y el XX.

#### 5.4.1. ENTRESIGLOS: MILL, TURGUENEV, SOREL.

Las causas y los efectos de esta nueva sociedad descrita por Weber, cuya racionalidad económico-social descansaba en la organización burocrática y la reubicación, si no desaparición, de la vida individual –que Weber advirtió también, incluida la idea del conflicto de valores- fueron señalados por Berlin en rotundo dictamen, de modo severo para sus contemporizadoras costumbres, directo y sin paliativos, en 1971, en su ensayo sobre Sorel. Este era el error acerca *del origen de las fuentes de la acción*, propio de una concepción del ser humano que ya Vico advirtió la insuficiencia con la que la estaba construyendo Descartes -y él mismo, sobre aquel positivismo, recién estrenado el siglo XX-. En un largo párrafo, muy significativo, se dirige directamente a las décadas en cuestión ahora:

“La doctrina de los mitos [de Sorel] y su corolario, el énfasis del poder de lo irracional en el pensamiento y la acción humanas, es una consecuencia del pensamiento científico moderno, y la aplicación de categorías científicas al comportamiento de los hombres. Los modelos de naturaleza humana relativamente simple que subyacen en la idea central de los filósofos sociales y políticos hasta muy adelantado el siglo XIX, fueron siendo gradualmente desbancados por una imagen crecientemente complicada e inestable conforme a hipótesis nuevas y perturbadoras acerca de las fuentes de acción, las cuales eran presentadas por psicólogos y antropólogos. El desarrollo de doctrinas de acuerdo con las cuales los hombres estaban determinados por factores irracionales. Algunos de ellos refractados de manera grandemente engañosa en la conciencia del hombre, dirigió la atención a la práctica social y política real y sus causas y condiciones verdaderas, las que sólo la investigación científica podría descubrir, y que limitaron severamente el área de la libre voluntad o aun la hicieron desaparecer totalmente. Este acercamiento naturalista tuvo el efecto de *rebajar el papel de la razón consciente* por la cual los actores se supusieron, y aparecieron a otros, equivocadamente motivados. *Éstas muy bien pudieron estar entre las causas más decisivas de la declinación de la teoría política clásica, que asume que los hombre que son, en algún grado, libres para elegir entre posibilidades, lo hacen así por motivos inteligibles a sí mismos y a otros y son, por tanto, abiertos a la convicción de argumentos racionales para alcanzar sus decisiones.* La penetración de estos ‘disfraces’ de factores ocultos –psicológicos, antropológicos- en la vida social e individual mediante el examen de su papel real, transformó el modelo más simple de naturaleza humana con el que los teóricos políticos, de Hobbes a J. S Mill habían operado,

---

<sup>1048</sup> Turguenev, I. *Diario de un hombre superfluo*. Ediciones KRK. Oviedo, 2000.

y cambiaron el énfasis del argumento político a las disciplinas más o menos descriptivas deterministas”.<sup>1049</sup>

Si le sumamos dos referencias más a este cuadro, una relativa a la situación, ya *perdida*, del individuo –tomada de su ensayo sobre J. S. Mill, de 1959-; y la otra, referida a la huella que este escenario en el inicio del siglo XX por lo que respecta a su intelección –tomada de su ensayo sobre las ideas políticas del siglo XX, de 1949-, obtendremos una secuencia completa del escenario filosófico-político de nuestra propia época en el cual Berlin comenzará a remontar su idea de la inteligibilidad del individuo libre y del Pluralismo.

La primera, el individuo, inmerso en medio de las fuerzas de su socialización de finales del siglo XIX:

“En medio de las fuerzas nuevas y triunfantes del racionalismo e industrialismo, que exaltaba el poder de las grandes masas humanas disciplinadas que estaban transformando el mundo en fábricas, campos de batalla o asambleas políticas, el individuo, según algunos, se había convertido en la víctima y, según otros, había llegado a su apoteosis”.<sup>1050</sup>

La segunda, el baile de categorías que se produjo cuyo resultado trajo consigo el ensombrecimiento de la *imaginative insight* y, en consecuencia, también, el de las categorías de referencia con las que el nuevo siglo podía ser juzgado:

---

<sup>1049</sup> Berlin, I. “George Sorel”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 405. Que corresponde a Berlin, I. “Georges Sorel”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. pp. 323-324: “The doctrine of myths and its corollary, the emphasis on the power of the irrational in human thought and action, is a consequence of the modern scientific movement, and the application of scientific categories and methods to the behaviour of men. The relatively simple models of human nature which underlay the central ideas of social and political philosophers until quite far into the nineteenth century were gradually being superseded by an increasingly complicated and unstable picture as new and disturbing hypotheses about springs of action were advanced by psychologists and anthropologists. The rise of doctrines, according to which men were determined by non-rational factors, some of them refracted in highly misleading ways in men’s consciousness, directed attention to actual social and Political practice and its true causes and conditions, which only scientific investigation could uncover, and which severely limited the area of free will or even made it vanish together. This naturalistic approach had the effect of playing down the role of conscious reasons by which the actors mistakenly supposed themselves, and appears to others, to be motivated. These may well have been among the most decisive causes of the decline of classical political theory, which assumes that men who are, to some degree, free to choose between possibilities, do so for motives intelligible to themselves and others, and are, *pro tanto*, open to conviction by rational arguments in reaching their decisions. The penetration of the ‘disguises’, of concealed factors – psychological, economic, anthropological- in individual and social life by examination of their actual role, transformed the simpler model of human nature with which political theorist from Hobbes to J. S. Mill has operated, and shifted emphasis from Political arguments to the less or more deterministic descriptive disciplines”. Cursiva nuestra.

<sup>1050</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 245. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 219: “The individual was seen by some as the victim of, by others as rising to his apotheosis in, the new and triumphant forces of nationalism and industrialism which exalted the power and the glory of great disciplined human masses that were transforming the world in factories or battlefields or political assemblies”.

“Lo verdaderamente típico de nuestra época es un nuevo concepto de la sociedad, cuyos valores no son analizables en función de los deseos o el sentido moral que inspira la visión que tiene un grupo o un individuo de sus fines últimos, sino en función de algunas hipótesis fácticas o de algún dogma metafísico sobre la historia, la raza o el carácter nacional, a partir del cual las respuestas a lo que es bueno, justo, necesario, deseable o apropiado se puede deducir ‘científicamente’, intuir o expresar en un determinado comportamiento. Se piensa que un conjunto dado de individuos se mueve en una dirección, y sólo en una, conducidos por fuerzas impersonales, semiocultas, como su estructura de clase, su inconsciente colectivo, su origen racial o las raíces psicológicas o sociales ‘reales’ de una determinada ‘mitología popular’ o de un ‘grupo’ (...) lo que caracteriza a nuestra época (...) es la creciente hostilidad hacia todas las ideas en cuanto tales”.<sup>1051</sup>

Esta es la secuencia epistemológica, moral y política de Berlin para el siglo XX. La causa general del ocultamiento de la teoría política clásica, y la reestructuración de su consciencia como individuo libre para el objetivo general de su propio Pluralismo. Su preocupación por aquel *rebajar el papel de la razón consciente*, convertía en algo extremadamente difícil reivindicar la base intelectual -empírica y ordinaria- de sus *rational beliefs*, lo cual le hizo clamar, en 1949, que **“el enemigo está dentro del campo racionalista mismo: el caso de la razón está perdido antes de ser incluso formulado”**.<sup>1052</sup> Moral, porque las situaciones en las que percibía al individuo bajo tutela aumentaban, que es lo que le hizo confesar, todavía en 1960, en una carta enviada a Félix Frankfurter, en la que seguía percibiendo su aislamiento teórico de fondo: **“los últimos defensores vivos de la libertad individual –tu y yo–”**.<sup>1053</sup> Y, social, porque su enfoque soportado por su idea del cambio inteligible, era la del conocedor de los extremos a los que podía llegar la conducta humana, sobre todo, si se presentaba bajo la etiqueta burocrática, tecnocrática o ideológica.

Berlin experimentaba, en carne propia, la complejidad no expresada por J. S. Mill y el entramado que identificó como déficit del liberalismo. Cuando la idea de libertad negativa, que para los primeros liberales del siglo XIX, era casi una condición de la vida

---

<sup>1051</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 96-97. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 85: **“What is genuinely typical of our time is a new concept of society, the values of which are analysable not in terms of the desires or the moral sense which inspire the view of its ultimate ends held by a group or an individual, but from some factual hypothesis or metaphysical dogma about history, or race, or national character, in terms of which the answers to the question what is good, right, required, desirable, fitting can be ‘scientifically’ deduced, or intuited, or expressed in this or that kind of behaviour. There is one and only one direction in which a given aggregate of individuals is conceived to be travelling, driven thither by quasi-occult impersonal forces, such as their class structure, or their collective unconscious, or their racial origin, or the ‘real’ social or physical roots of this or that ‘popular’ or ‘group’ ‘mythology’ (...) whereas what characterises our time (...) the mounting wave of hostility to all ideas as such”**.

<sup>1052</sup> Berlin, I. “The Intellectual Life of American Universities”. En, Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 759: **“The enemy is within the rationalist camp: the case for reason is lost before it has been pleaded. This is a change indeed”**. Traducción nuestra.

<sup>1053</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 740. Carta a F. Frankfurter, 15 de julio 1960: **“The last surviving defenders of individual liberty –you and me–”**. La cita incluye, en referencia privada, a M. Bowra. Traducción nuestra.

buena, no un mero ingrediente de ella, sucumbía en el transcurrir de aquel siglo y el siguiente:

“El área de la irracionalidad es más vasta y compleja que la que Mill pudiera nunca soñar (...) [Mill no era consciente de] las consecuencias políticas y sociales de la industrialización, ni del descubrimiento de la influencia de los factores irracionales e inconscientes en el comportamiento humano, ni de las estremecedoras técnicas a las que estos conocimientos han conducido”.<sup>1054</sup>

La insuficiencia de los postulados monistas, utilitaristas, burocráticos, tecnocráticos e imperialistas con los que el liberalismo se fue soportando a sí mismo en el siglo XIX y XX, le provocó una desventaja añadida, esto es, que las propuestas que sostenían su teoría original se encontraban con el grave problema de que no eran ya evidentes de suyo, que no se seguían de verdades auto-evidentes, claras y distintas –como sí la de otros tipos de conocimiento-. Aquí enfocó lo mejor de Mill y expuso, sin decirlo, el sentido de su propia tarea:

“[Mill] invalidó las anteriores formulaciones en defensa del *individualismo y la tolerancia*. Desde Milton y Locke, hasta Montesquieu y Voltaire (...) las proposiciones centrales de Mill no son verdades incontestables, no son en absoluto evidentes por si mismas (...) pero la ciudadela interior, su convicción central, ha soportado la prueba (...) está diciendo algo verdaderamente importante del ser humano (...) da por supuesto que el logro del objetivo último es imposible, y sus palabras implican que tampoco es deseable. Sin embargo, *no lo demuestra*. El rigor de su argumentación no se puede contar como uno de sus méritos. No hay verdades últimas que no puedan ser corregidas por la experiencia”.<sup>1055</sup>

Este elogio de Mill daba razón, y ubicación, de la demostración general que comenzó a exponer en 1937, partiendo del tipo de conocimiento insustituible que soporta el *sense of reality*, que la Historia de las Ideas podía entender, junto a la no confusión epistemológica y moral de la libertad y lo que a ella subyace. Poniendo en juego, literalmente, la posibilidad de comprender nuestro mundo y de operar en él y, por ello, con cualquier construcción social que, no es ya ni siquiera que sea verdadera, falsa, posible o imposible, es que, llanamente, no haya comprendido nuestra época y el desarrollo natural y normal –es decir, siempre un poco *torcido*- que cabría esperar como resultado de un modelo interpretativo de la misma acorde con la inexistencia de

---

<sup>1054</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 269, 254. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 243, 227-228: **“The area of irrationality is seen to be vaster and more complex than any that Mill has dreamed of (...) neither of the Political and social consequences of industrialisation, nor of the discovery of the strength of irrational and unconscious factors in human knowledge has led and is leading”**.

<sup>1055</sup> Ibidem. pp. 245, 272, 260. [pp. 219, 246, 234: **“It superseded earlier formulations of the case for individualism and toleration, from Milton and Locke to Montesquieu and Voltaire (...) Mill’s central propositions are not truisms, they are not at all self-evident (...) Nevertheless, the inner citadel –the central thesis- has stood the test (...) he is saying something true and important about some of the most fundamental characteristics and aspirations of human beings (...) He assumes that finality is impossible, and implies that it is undesirable too. He does not demonstrate this. Rigor in argument is not among his accomplishments”**].

verdades últimas. Por esto Berlin reconoció, especialmente, la idea de tolerancia en Mill, donde la falibilidad del conocimiento se transformaba en la necesidad de la tolerancia, pues esta no es un resultado racional *a priori* de cualquier argumentación histórica o dogmática sobre el progreso, sino el resultado histórico –empírico– de la existencia política de fes irreconciliables, incompatibles:

“El argumento es plausible [esto dice de Mill, pero aquí también para él mismo] sólo si se parte del supuesto –que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado evidente– de que, en principio, el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible (...) sin infalibilidad, ¿cómo podría surgir la verdad si no es por discusión? (...) [luego] sin tolerancia [sin pluralismo] desaparecen las bases de una crítica racional”.<sup>1056</sup>

Berlin sabía, y anunciaba en una remota conferencia, que aquello que Mill firmemente defendía –su apasionada creencia de que **“el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección”**–,<sup>1057</sup> tenía bases consciente y objetivamente sólidas, tal y como él las estaba investigando y acordes ya con la complejidad del mundo. La que, según nuestro autor, Mill no previó del todo, puede que debido a una no certera interpretación del fracaso de las revoluciones liberales de mitad del siglo XIX, que condujo los acontecimientos políticos por otra vía. Las tribulaciones y angustias de los liberales de finales del XIX, y que aún percibía en la posguerra del estado del bienestar, tenían otro origen. Nuestro autor comprendía el clima contemporáneo a Mill –**“qué maravilloso era ser un seguidor de Comte, dejando de lado a Mill”**–,<sup>1058</sup> pero fue con Turguenev, con quien apreció en su cruda claridad, más vivo y genuino aún que en Mill –que, al cabo, vivía en la patria del empirismo, el parlamentarismo y el owenismo–, el resultado de los embates que provocaron las fuerzas y doctrinas que obtendrían la primacía política en el siglo XX. Es decir, fueron las que mostraron al liberalismo el abismo ideológico del pensamiento social en liza al que se enfrentaba y no acertaba a responder.

La puntualización del liberalismo negativo-político de Mill, sería, con Turguenev, el *liberalismo social*, que no consiguió ser aceptado por casi nadie en la Rusia que comenzaba su giro radical hacia el último cuarto del siglo XIX. Turguenev, como espectador, se dirigía hacia la comprensión de la **“desesperación cultural que embargaba a sus amigos”**<sup>1059</sup> y, también, a los partidarios revolucionarios de aquellas ideas presentes no liberales y, cómo influían violenta y dramáticamente, en sus vidas, convirtiéndolos a ellos en individuos desesperanzados, y a él, en superfluo, porque,

---

<sup>1056</sup> Ibídem. pp. 259, 257, 255. [pp. 233, 332, 229: “His argument is plausible only on the assumption which, whether he knew it or not, Mill all too obviously made, that human Knowledge was in principle never complete, and always fallible (...) Without infallibility how can truth emerge save in discussion? (...) But without tolerance the conditions for rational criticism, rational condemnation, are destroyed”].

<sup>1057</sup> Ibídem. p. 263. [p. 237: “His passionate belief that men are made human by their capacity for choice”].

<sup>1058</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 674. Carta a Morton White, 6 febrero, 1959. “How wonderful it was to be a follower even of Comte, let alone Mill”. Traducción nuestra.

<sup>1059</sup> Berlin, I. “Padres e hijos. Turguenev y la situación liberal”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 495. Que corresponde a Berlin, I. “Fathers and Children”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. p. 270: “Turguenev understood and sympathised with his friend’s cultural despair”.

según Berlin **“su moralidad (...) no puede imponerse”**.<sup>1060</sup> Lo que en Tolstoi o Dostoievski era clamor y toma de partido, en él **“permanece cauteloso y escéptico”**.<sup>1061</sup> De acuerdo con Berlin, era un:

“Liberal bien intencionado, vacilante, meditabundo, testigo de la compleja verdad, que como tipo literario creó Turguenev virtualmente a su propia imagen, se ha vuelto hoy universal. Estos son los hombres que, cuando la batalla alcanza todo su fragor, suelen taparse los oídos ante el terrible estruendo, o intentan promover armisticios, salvar la vida, evitar el caos”.<sup>1062</sup>

Es decir, preservar un lugar para la vida humana individual. Sólo porque transigía hacia cada parte según el caso, el escritor, a duras penas, conseguía ser aceptado y respetado. Pero Turguenev no era *neutral*. Esta oscilación entre doctrinas extremas no se debía a que Turguenev estuviera desorientado o no supiera muy bien qué hacer. Lo que sucedía era que, hegelianismo, marxismo, imperialismo, materialismo, esclavismo o la comuna rusa idealizada, las doctrinas dominantes sobre las que se decantaban sus colegas y amigos, en él **“no dejaban huella”**.<sup>1063</sup> Y, el resultado de esa actitud, incomprensida, sí, pero no neutral, exigía pagar un precio. A ambos, a su admirado escritor y a él mismo: **“puedo ver ahora como nunca seré miembro de ningún partido, aunque sea a costa de pagar un precio para evitar la mojigatería de la neutralidad”**.<sup>1064</sup> No se paga por ser neutral, se paga por construir la propia posición según el mecanismo que nuestro ruso le atribuyó al otro ruso, esto es, comprensión del alcance de las posiciones de los demás y de las propias -lo cual no significa aceptar las primeras, aunque sí intentar comprenderlas pues la coherencia epistemológica del Pluralismo lo exige- y con la compatibilidad o incompatibilidad de los valores al fondo. El que ni a Turguenev ni a Berlin el marasmo ideológico que presenciaban les impresionara era el mejor síntoma para indicar que estaban pensando la época desde otra perspectiva. Dibuja su propio autorretrato cuando comprende, a través del autor de *Padres e Hijos* que el *tipo humano* de ambos no satisfacía las expectativas de su tiempo. Berlin continuaba con las pistas de sí mismo:

"Cuando lo viejo ha perdido autoridad y lo nuevo no funciona bien, lo que se necesita es algo de lo que habló en *Nido de hidalgos*: 'Paciencia activa, no sin cierta astucia e ingenio'. Cuando la crisis cae sobre nosotros, 'cuando', en su reveladora frase, 'los incompetentes se juntan con los inescrupulosos' lo que se necesita es sentido práctico, no el idilio nostálgico y absurdo de Herzen y

---

<sup>1060</sup> Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. p. 116. Que corresponde a Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. p. 82: **“They are superfluous because their morality (...) has no opportunity of asserting itself”**.

<sup>1061</sup> Berlin, I. “Padres e hijos. Turguenev y la situación liberal”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 499. Que corresponde a Berlin, I. “Fathers and Children”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. p. 272: **“Turguenev remained cautious and sceptical”**.

<sup>1062</sup> *Ibidem*. p. 550. [p. 302: **“The figure of the well-meaning, troubled, self-questioning liberal, witness to the complex truth, which, as a literary type, Turguenev virtually created in his own image, has today become universal. These are the men who, when the battle grows too hot, tend either to stop their ears to the terrible din, or attempt to promote armistices, save lives, avert chaos”**].

<sup>1063</sup> *Ibidem*. p. 479. [p. 269. Ed. The Hogarth Press. London, 1978: **“Left no trace on Turgenev’s thought”**].

<sup>1064</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 180. Carta a Hamilton Fish Armstrong, 27 de mayo 1950: **“I can see now I shall never be a member of any party though I may continue to pay dues just in order to avoid the priggishness of neutrality”**. Traducción nuestra.



de los populistas con su ciego e idólatra culto del campesino, que es el peor reaccionario de todos. Repitió una y otra vez que detestaba la revolución, la violencia, la barbarie. Creía en el progreso lento, logrado tan sólo por minorías, 'si no se destrazan entre sí'.<sup>1065</sup>

Esta *paciencia activa*, y el párrafo al completo, bien podría ser el propio *motto* político berliniano y de su entero Pluralismo. En todo caso, se comprende que la de Turguenev fuera una resistencia contra las instituciones, las doctrinas y formas de vida que, más que paralizar, no respetaban o ni sabían incluso que existía, la capacidad del individuo de mantenerse sobre un terreno donde ejercer la primacía intelectual, donde no por ello habrían de dejar de salir a la luz sus propias contradicciones o peculiaridades –o las de la propia vida del mismo Turguenev siguiendo rendido por toda Europa a su anhelada soprano española Paulina Viardot-. Y, también, fue un ejemplo de las dificultades para situarse en un terreno donde el humanismo que liberalismo y socialismo compartían, tomaba rumbo, a partir de 1860/1870, hacia los resultados de 1914. Y este era el conflicto turgueneviano que atrajo la explicación de Berlin: la *paralización que la supuesta neutralidad provoca –la falta de vía para la razón consciente, para la rational belief, para la vida intelectual-*. La paciencia activa necesaria para avivarla una y otra vez y, en tanto, vivir en un sistema político que la reconociera como su piedra angular. La confusión entre neutralizar y bloquear, en tanto que lo que atormentaba a los liberales rusos, pudiendo ser lo mismo que a radicales y primeros socialistas y marxistas, quedó bloqueado –no neutralizado- por la clase de respuesta que ese mismo racionalismo marxista articuló en Rusia. Esto es, el problema, sin embargo, permaneció vivo dentro de inexistentes alternativas de liberales bloqueados, puesto que la genuina posición de estos -ambigua, expuesta, ingrata- era ya un terreno de nadie que los Bazarov de la época no compartirán y desecharán por racionalmente inexacto, defectuoso y, que, sin embargo, eran, a ojos liberales, los únicos argumentos en los que el magma moral humano podía permanecer vivo, pero que, para desgracia de estos, era justo aquello que, para tener algún sentido, debía ordenarse en el espejo de la administración burocrática por un lado –de ahí la influencia religiosa idealista en el liberalismo británico- y, por otro, en la recuperación de la pregunta política por las vías que, de hecho, así acontecieron: vía imperialismo, nacionalismo y totalitarismo. El resultado fue una extraordinaria paradoja en la ocupación de los espacios políticos:

"La desconfianza de todo lo que es cualitativo, impreciso, inanalizable y sin embargo, precioso para el hombre, y su relegación a ese montón de basura, caduca, intuitiva, pre-científica que decía Bazarov, por una extraña paradoja ha llevado tanto a la derecha antirracionalista como a la izquierda irracionalista a una posición de igual vehemencia al *establishment* tecnocrático del centro (...) les escandaliza [a los liberales moderados] el

---

<sup>1065</sup> Berlin, I. "Padres e hijos. Turguenev y la situación liberal". En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 532. Que corresponde a Berlin, I. "Fathers and Children". En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. pp. 291-292. Ed. The Hogarth Press. London, 1978: "When the old has lost authority and the new works badly, what is needed is something that he spoke of in the *Nest of Gentlefolk*: 'active patience, not without some cunning and ingenuity'. When the crisis is upon us, 'when', in his telling phrase, 'the incompetent come up against the unscrupulous', what is wanted is practical good sense, not the absurd, nostalgic idyll of Herzen and the populist, with their blind, idolatrous adoration of the peasant who is the worst reactionary of the lot. He said over and over again that he loathed revolution, violence, barbarism. He believed in slow progress, made only by minorities 'if only they do not destroy each other'".

violento irracionalismo de los derviches de la izquierda, pero no están dispuestos a rechazar en bloque la posición de quienes afirman representar a los jóvenes y a los desheredados, los indignados paladines de los pobres y los socialmente menesterosos u oprimidos. Esta es la situación insatisfactoria, a veces angustiosa, de los modernos herederos de la tradición liberal".<sup>1066</sup>

Esta es la idea que Berlin explicó así y de este modo, en 1948, para exponer cómo la tradición liberal más valiosa para él, no pudo abrir su visión de la individualidad ni la sociabilidad bajo los auspicios de una racionalidad como la que él defendía para ese mismo centro de la escena política. Justo, sin embargo, ocupada por un *establishment tecnocrático* alimentado por doctrinas anti e irracionales, hijas de la complejidad de los siglos XVIII y XIX que, en el siglo XX, *tiraron* la llave para la comprensión de sus propios mecanismos. El liberalismo, en todo caso, no consiguió *demostrar* su posición y una travesía insatisfactoria y angustiosa fue lo que siglo XX les reservó y, para aquellos otros, su mayor protagonismo en los gobiernos e ideas predominantes en el inicio del siglo.

El liberalismo, habiendo perdido el pie en su sustento más real y creíble posible –el hecho real y empírico acerca de quién y cómo un ser humano responde a la pregunta sobre cómo vivir, y al que los problemas de la socialización del individuo le condujo a sus soluciones idealistas o no genuinamente liberales-, hizo que otras nada acomplexadas teorías acerca de lo que era un ser humano y la necesidad de saber dónde encontraría su más auténtica realización, desecharan ese híbrido incómodo y desnortado que proponía el liberalismo como una expresión fallida, por anticuada e inoperante, de la raíz del individuo y la naturaleza humana. Todas estas fuerzas, liberadas por el siglo XIX y que estallan en el siglo XX, siendo como eran, un producto *sui generis* del siglo XIX, tenían, a su vez, sus anclajes en el siglo XVIII. Donde el anti-racionalismo contra-ilustrado y su paroxismo de la creación, por paradójico que resultara, se orientó políticamente por la capacidad organizativa del modelo ilustrado. Esto es, la abrupta fuerza creadora romántica *anti racional* –por negación- guiada por la extraordinaria capacidad ilustrada *irracional* –por absoluta- para ordenar al mundo. El héroe guiado por el iluminado. Advertidos de raíz por De Maistre y Hamann, obviamente, en la lectura berliniana, como estereotipos que se evadían de la realidad. Como así señalaron cuando, con su crudo empirismo radical –al margen ahora de su dogmatismo y carácter reaccionario-, expusieron la inutilidad y el riesgo de volver la cara a las motivaciones no exploradas y no suficientemente consideradas del ser humano que, según Berlin, dieron como resultado otro escenario no previsto, en el siglo XX, por las dos grandes corrientes conceptuales y democráticas europeas –liberalismo y socialismo-.

Pero, como Berlin dijo, los cambios afectarían a todos. No sólo el liberalismo, también sus adversarios, ese decimonónico hervidero conceptual, romántico e ilustrado -spengleriano y comtiano-; ese arrastramiento no liberal de las consecuencias del fracaso

---

<sup>1066</sup> Ibidem. pp. 547, 549. [pp. 300-301: "The suspicion of all that is qualitative, imprecise, unanalyzable, yet precious to men, and its relegation to Bazarov's obsolete, intuitive, pre-scientific rubbish heap, has, by a strange paradox, stirred both the anti-rationalist right and the irrationalist left to an equally vehement opposition to the technocratic establishment in the middle (...) They are shocked by the violent irrationalism of the dervishes on the left, yet they are not prepared to reject wholesale the position of those who claim to represent the Young and the disinherited, the indignant champions of the poor and the socially deprived or repressed. This is the notoriously unsatisfactory, as times agonising, position of the modern heirs of the liberal tradition"].

del proyecto político de la revolución francesa, también llegó al siglo XX en un formidable estado de contradicción e incompatibilidad vivas. Con Sorel -el único autor del siglo XX que Berlin analizó como historiador de las ideas- resumió, aunque indirectamente,<sup>1067</sup> el ejemplo de ese otro desconcierto a la izquierda, distinto al liberal de Turguenev, Constant o Mill.

Sorel era, para Berlin, un pensador que tenía, *in pectore*, una buena parte de las contradicciones no liberales del siglo XX. Donde nuestro autor identificaba en Turguenev la angustia liberal por aquel desdibujado individuo frente a otras concepciones del ser humano, con el pensador francés, identifica ya a alguien que está operando con la intuición del formidable aprovechamiento que será posible de las dos tradiciones – ilustrada y romántica- que, justo, producían aquel efecto que desasosegaba al individuo del novelista ruso. A la vez, apreciaba como aquella intuición soreliana sobre los nuevos fundamentos y sus múltiples posibilidades era llevada, en cada una de sus variantes, a su rápido agotamiento, a callejones sin salida. Pues a esto se refería Berlin cuando centró su interés en cómo un pensador, que hasta la mediana edad había ejercido como apacible ingeniero de provincias, comenzó después a zigzaguear por las calles del intelectualismo ilustrado y romántico parisino de comienzos del siglo XX, alimentando la corriente radical europea de la Contra-ilustración, vinculado a veces con el populismo y otras veces con el racionalismo y produciendo alianzas anómalas entre diferentes camarillas político-filosóficas.

Eran callejones sin salida porque, de acuerdo con Berlin, el rechazo de Sorel a la democracia burguesa y los fundamentos de la perspectiva racional y la *intelligentsia* liberal, provenía de un rechazo todavía más profundo que la amalgama romántico-ilustrada que manejó. Su origen se hallaba en su negación de la validez de las dos tradiciones occidentales del pensamiento social: racionalismo griego y teleología judeocristiana. Y, aunque fueron sustituidas por Sorel por dos creencias igualmente absolutas -la de la ciencia y la de la moralidad-, ninguna de ellas ofrecía una tranquilidad equiparable a los dos anteriores. Pero, de acuerdo a los parámetros del interés berliniano, aquella negación soreliana, sí era palabra mayor para su propia óptica anti-monista e individual, aun cuando el pensador francés tuviera otra intención original. Puesto que, al final del camino, de los valores dominantes que Sorel propuso, la ciencia producía un irrisorio optimismo que se esfumaba de inmediato cuando la dominación técnica descubre que resuelve sólo en parte los problemas centrales de la vida humana. Y, sobre la moralidad, creyendo Sorel que el proletariado no debía estar moralmente preso de los afanes burgueses, su idea –derivada de Marx- era que lo que une a los hombres es su actividad común, la familia, el trabajo. De ahí la perspicaz idea marxiana de la lucha de clases como matriz del cambio social, de la historia como moralidad. Pero la Historia, para el escritor francés, **“era un flujo más salvaje de lo que Marx supuso: la sociedad es una creación, una obra de arte, y no un mero producto (como tal vez sea el estado) de fuerzas económicas”**.<sup>1068</sup>

---

<sup>1067</sup> La intención original de este ensayo sobre Sorel era la comprensión de los movimientos sociales y contra-culturales de la década de los sesenta y la posición que, según Berlin, debían ocupar las ideas de Sorel, pues estaba siendo utilizado como antecedente ideológico de la justificación de la violencia, como expondremos en el epígrafe 5.6.

<sup>1068</sup> Berlin, I. “George Sorel”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 391. Que corresponde a Berlin, I. “Georges Sorel”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p.

Esta especie de racionalismo romántico de Sorel atrae a Berlin porque los extravíos sorelianos para el individuo -el hombre hacedor socializado por el trabajo, el triunfo de la voluntad- son, a la vez, tanto lúcidos puntos de partida para explicar la **“revuelta contra el ideal racionalista de un armonioso sistema social feliz, sin desavenencias, en el que las cuestiones últimas están reducidas a problemas técnicos”**,<sup>1069</sup> como un ejemplo del desencuentro que se genera cuando se mezclan conceptos incompatibles, sumando el desengaño al hacerlo y la imposible asunción sobre esos caminos de las realidades en las que el autor francés creyó, de ahí los callejones sin salida mencionados. Esta receta de voluntad y razón era la idea de la naturaleza humana por la que Sorel estuvo dominado y a Berlin interesó como caso. El ser humano **“es un creador, realizado sólo cuando crea, y no cuando, pasivamente, flota sin resistencia en la corriente”**.<sup>1070</sup> El ser humano:

“Es un productor que se expresa a sí mismo en y por medio de su trabajo, un innovador cuya actividad altera el material proporcionado por la naturaleza, material que busca moldear de acuerdo a una imagen o diseño anteriormente concebida, espontáneamente generada. La misma actividad productiva hace nacer este diseño y lo altera mientras se realiza libremente”.<sup>1071</sup>

Sin embargo, ¿qué era lo que sucedía para que Sorel imaginara que la sociedad de comienzos del siglo XX fuera propicia a su orientación? Pues unas décadas con aquellas características,<sup>1072</sup> que hizo de la guerra mundial el elemento de ajuste político de las hegemonías europeas, podría corresponderse con su idea del conflicto, como motor y corazón purificador y fortalecedor, donde nacía la unidad y solidaridad durables que tanto anhelaba. Y, con esta deseo, también, imaginar su opinión negativa de los partidos políticos como estructuras endebles, a los que podía entrar cualquiera, y que eran la debilidad principal de la democracia, pues destruía las condiciones únicas en las que el hombre puede crecer a toda su estatura. Condiciones por las cuales **“la acción, y sólo la acción, da la comprensión de la realidad”**.<sup>1073</sup> Sólo el conflicto social podía propiciar estados épicos como función propia del mito -que Sorel identificó con la clase

---

311: “History, for Sorel is more of a wild flux than Marx supposed: society is a creation, a work of art, not (as, perhaps, the state is) a mere product of economic forces”.

<sup>1069</sup> Ibídem. p. 414. [pp. 331-332: “A revolt against the rationalist ideal of frictionless contentment in a harmonious social system in which all ultimate questions are reduced to technical problems”].

<sup>1070</sup> Ibídem. p. 337. [p. 208: “That man is a creator, fulfilled only when he creates, and not when he passively receives or drifts unresisting with the current”].

<sup>1071</sup> Ibídem. p. 377. [p. 208: “A producer who expresses himself in and through his work, an innovator whose activity alters the material provided by nature, material that he seeks to mould in accordance with an inwardly conceived, spontaneously generated, image or pattern. The production activity itself brings this pattern to birth and alters it”].

<sup>1072</sup> Si caracterizamos, sumariamente, las tendencias presentes en estas tres primeras décadas del siglo XX, tenemos: Auge del imperialismo. Crisis del liberalismo. Alianza nacionalismo-imperialismo. Política mundial sin marco de equilibrio. Tensión en las relaciones anglo-alemanas. Oleada de industrialización masiva. Falta de correspondencia en Alemania entre su poder económico y su poder político. Problemas constantes en el imperio austro-húngaro. Aspiraciones hegemónicas de las potencias europeas. Cambio en la organización política de la sociedad. Nuevo papel del Estado. Nuevas reivindicaciones democráticas. Experiencias de orgullo herido o inflado en cada caso nacional.

<sup>1073</sup> Berlin, I. “George Sorel”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 397. Que corresponde a Berlin, I. “Georges Sorel”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 317: “Action, and only action, gives understanding of reality”.

trabajadora-, solo aquel creaba **“un estado épico de la mente”**.<sup>1074</sup> Berlin emplazó así al francés como heredero directo de la creencia anti-ilustrada con su correspondiente proyección en el primer tercio del siglo XX y, a su vez, detractor acérrimo de la vida racional creada por el industrialismo positivo de finales del siglo XIX. Esto es, de esa clase de racionalidad que organizaba las vidas humanas a la luz de lo que Sorel denominó la **“petite science”**.<sup>1075</sup>

Sorel criticaba una actitud que Berlin también echaba en falta, pero en el liberalismo. La idea del esfuerzo por mantener la creación humana liberal, y que la burguesía de la segunda mitad del siglo XIX, afianzada en el poder de la técnica –en *la fiesta de la razón*–, la economía y la ciencia, en el mercantilismo y la apertura de mercados mundiales, olvidó, confiando ya plenamente en la unión que las instituciones políticas y económicas del sistema capitalista crearon. Con todo, la suerte de Sorel, dijo Berlin, no fue mejor que la de Turguenev:

“[Sorel] parecía no tener una posición fija (...) sus ideas, que golpearon como granizos contra todas las doctrinas e instituciones aceptadas, fascinaron tanto a sus amigos como a sus oponentes, no solo por su poder y calidad intrínseca sino porque lo que un día estuvo confinado a camarillas y minorías hoy ha crecido a proporciones mundiales (...) él mismo siendo casi todo aquello que criticó”.<sup>1076</sup>

El anti-intelectualismo de Sorel vivificó, aún más, la doctrina romántica, en un momento histórico de máxima debilidad de las democracias europeas, que no pudo con otros sistemas de poder que continuarían ejerciendo su capacidad de maniobra a través de instituciones que no tenían intención de aceptar la nueva situación democrática –caso del ejército alemán–, demostrando escaso respeto por la democracia parlamentaria –burguesía capitalista y terratenientes– o por la misma endogamia de la clase política, como sucedió en Italia, en los cuatro años desde el final de la primera guerra y al ascenso de Mussolini al poder.

Tras la Gran Guerra, en el continente europeo se produjo la transformación de la representación política del ciudadano y la sociedad en la identificación del partido con el Estado. Ya fuera el partido nacionalsocialista, el *fascio* o el partido comunista, es decir, el partido deslizó su representatividad de la sociedad al Estado. Salvándose el propio partido, de este modo, de cualquier riesgo de vuelta al caos anómico de la sociedad y así, apuntalando el Estado, estatificaba la sociedad y la orientaba al mismo fin que el propio Estado. Este podrá ahora inventar bajo su manto, cualquier consideración acerca de la sociedad, el individuo o la democracia. Las modelará según su antojo o necesidad, otorgando diferentes roles al partido, el propio Estado o cualquier otro organismo. No necesariamente unificados todos, aunque sí todos bajo la forma legal del dominio totalitario, con lo que ya la mera situación fuera de esos dominios –cuyos límites son los límites de la sociedad, el gobierno y el Estado mismo, esto es, de toda la forma política–

---

<sup>1074</sup> Ibídem. p. 400. [p. 319: **“An epic state of mind”**].

<sup>1075</sup> Ibídem. p. 382. [p. 303: **“La petite science”**]. En francés en el original.

<sup>1076</sup> Ibídem. pp. 376-377. [p. 208: **“He appeared to have not fixed position (...) His ideas, which beat like hailstones against all accepted doctrines and institutions, fascinated both his friends and his opponents, and do so still not only because of their intrinsic quality and power, but because what in his day was confined to small coteries of intellectuals has now grown to world-wide proportions”**].

significaba otorgar a esta la categoría de lo ininteligible. Y para lo que quedaba *dentro*, la formula era la de la movilización o militarización permanente como mecanismo que aseguraba la permanencia de la idea de creación constante de la única realidad presente, interminable, siempre dinámica, y que, en repetidas ocasiones desde finales de la década de los años veinte hasta los años sesenta, fue denominada como totalitarismo, nihilismo o futurismo. Como la soreliana forma creadora y destructora a la vez, como el concepto que mejor resumía el totalitarismo como un régimen genuino y diferenciado de otros, con raíces profundas en los contra-ilustrados reaccionarios y en los ilustrados monistas y, al mismo tiempo, creación propia del siglo XX.

Volveremos a Sorel más adelante, cuando Berlin sostenga que el descontento de la década de los años sesenta del siglo XX, en las democracias occidentales, fue un agudo rebrote –no una novedad- del malestar y la impotencia conceptual por la que Sorel transitó y que nuestro autor todavía encontraba viva en el último tercio del siglo XX. Viva, es decir, no resuelta, no diagnosticada aún en la profundidad de sus causas, que no eran, en su opinión, las que se esgrimían en aquella actualidad de entonces. Ahora, Sorel nos allegó hasta el periodo de entreguerras. Cuando Berlin, como ya estudiamos, era un nobel *don* en Oxford, inmerso de lleno el círculo mágico de la filosofía con el que comenzamos esta investigación. Así recordaría, en 1986, lo complicado que hubiese sido para él comprender todo lo anterior, si es que debía de hacerlo en su entorno protector y cerrado de los años treinta en Oxford, de lo que el estudio al que se vio obligado como consecuencia de su libro sobre Marx le sacó y situó ante una realidad a la que dedicaría toda su atención. Antes de la guerra, pudo conversar con Adam von Trott zu Solz, el que después sería uno de los responsables del atentado frustrado contra Hitler, en 1944:

“La impresión que recibí fue que él vio una vasta transformación en marcha en Europa, una especie de fatídica mutación histórica, en la que las categorías ordinarias [para juzgarla] no aplicaban, terrible, siniestra, pero igualmente ininteligible a los académicos como yo mismo, encapsulados, o así le debió parecer, en el excesivamente ensimismado y protegido mundo de Oxford”.<sup>1077</sup>

En la obra y vida de Sorel fue donde apreció un auténtico y sincero intento no liberal de componer esta mutación. Bajo algún modelo o tutela conceptual coherente o, para ser más precisos, de imposible coherencia a la luz de los inmanejables conflictos que sus cartas boca arriba mostraron. Si a las desasosegantes actitudes de Turguenev y Sorel, del liberalismo y el socialismo europeo, le sumamos ahora el singular camino ruso, otra continuación natural de la vida europea del siglo XVIII y XIX, podremos retomar, finalmente, al diagnóstico de nuestro autor en una ya unificada trayectoria de su visión tras la segunda guerra mundial.

---

<sup>1077</sup> Berlin, I. “A Personal Tribute to Adam von Trott (Balliols, 1931)”. Balliol College Annual Record 1986. En, Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. pp. 61-62: “I received the impression that he saw a vast transformation going on in Europe, a kind of fateful historic mutation, to which the ordinary categories did not apply, terrifying, sinister, but unlikely to be intelligible to academics like myself, encapsulated, so it may have seemed to him, in the excessively self-centred, cosy Oxford world”. Traducción nuestra.

## 5.4.2. RUSIA.

Berlin siempre avisó y alertó que no existía analogía posible en Occidente capaz de compararse con Rusia. Que requería disponer de elementos de juicio propios de y para aquella realidad. También dijo repetidas veces que era una espera vana pensar que esta comprensión llegaría de la observación y el análisis de la previsible ortodoxia -zarista o soviética, tanto daba- del régimen, que apenas ofrecerían información relevante y de interés si es que se deseaba entender a fondo la cuestión rusa. Para quien la *intelligentsia* rusa del siglo XIX fue luz del problema moral de nuestro tiempo, no era de extrañar que se dirigiera e insistiera a todo el que quería preguntarle, que era en las artes y la cultura rusa donde todos los más importantes síntomas de otras esferas de Rusia tenían eco, y así seguía sucediendo, también, en el siglo XX. Porque, en la trayectoria de ciento cincuenta años que comienza con las guerras ruso-napoleónicas al inicio del siglo XIX; continúa con la revuelta decembrista de 1825; con las revoluciones liberales de 1850 y las primeras decepciones sobre sus resultados, que irán en aumento; la penetración del marxismo en Rusia en la década de los años ochenta, y el periodo revolucionario de 1905 a 1917 hasta la emergencia de la potencia mundial soviética en 1945, la pregunta, el tema, la experiencia moral era, se refería y seguía teniendo en su centro a la propia Rusia, al *alma rusa* interrogada desde el quicio en el que, por razones históricas, había permanecido aislada de occidente por un lado y, por otro, deseosa de su acercamiento. Berlin repetirá que era en su literatura donde mejor se apreciaba esta ambivalencia ante occidente y una relación marcada por la ansiedad de querer pertenecer a las principales corrientes de la vida Europea y, a la vez, manifestar una especie de resentimiento y desconfianza ante sus valores, **“en modo alguno confinado a los manifiestamente eslavófilos”**.<sup>1078</sup>

Desde la revuelta decembrista de 1825 –el fracasado levantamiento militar de jóvenes oficiales frustrados por la impermeabilidad del zarismo a las ideas napoleónicas-, hasta, aproximadamente, 1880, las influencias externas proporcionaron el alimento ideológico principal a la pregunta por el alma rusa. El relato berliniano de la *intelligentsia* es la secuencia del primer acercamiento de la generación de sus fundadores a una más o menos genuina idea del romanticismo idealista alemán en la década de los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX. Las nuevas generaciones, que Berlin o Venturi denominaron el *populismo ruso*<sup>1079</sup> –el grupo reunido en torno a Chernyshevsky y los *Jóvenes Rusos*-,

---

<sup>1078</sup> Berlin, I. “Las letras y el arte en la Rusia de Stalin”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 55. Que corresponde a Berlin, I. “A Note on Literature and the Arts in the Russian Soviet Federated Socialist Republic in the Closing Months of 1945”. Publicado en 2004 como “The Arts in Russia under Stalin”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 1: **“Not by any means confined to professing Slavophiles”**.

<sup>1079</sup> A las universidades llegaban los estudiantes que procedían de una extracción social diferente a la alta nobleza –aunque ninguno vivió con y como el campesinado, su ideología respondía al universalismo moral de la emancipación del pueblo como paso previo a cualquier avance social o económico-. Estos centros eran el lugar de peregrinación donde triunfaba el materialismo naturalista –el Bazarov de *Padre e Hijos*, en la novela de Turguenev-, que atraía a los jóvenes y les separaba del orden e ideas que asfixiaban a la sociedad. Hijos de Popes, pequeños comerciantes y funcionarios que, si el Estado no acogía después en su estructura, podían dedicarse al periodismo o la medicina. Propio de este naturalismo era la creencia en que la industrialización no necesariamente era portadora de progreso, antes bien, desnaturalizaba el tipo de desarrollo agrario en el que creían. Desconfiaban de las soluciones de la política y los partidos podrían

seguían vinculando su pregunta por Rusia a la inspiración europea, pero a la vista de los resultados del fracaso liberal de 1848 y que, una vez más, no habrían de suponer cambio alguno en la teocracia rusa, se fue produciendo un alejamiento de las fuentes europeas y una búsqueda de respuestas para Rusia en la propia condición interior. Emergerían, entonces, a partir de los años sesenta y setenta, los nihilistas de Pisarev y Mijailovsky, el progresismo de Lavrov, la voz de Plejanov o el radicalismo de Nechaev y Tkachëv, este ya en las últimas décadas del siglo. Y, por supuesto, Lenin y su reinterpretación del marxismo de acuerdo a la realidad político-económica rusa.

El *bloqueo* liberal que tuvo a Turguenov por testigo y la complejidad de su respuesta social era un difícil planteamiento al lado de la respuesta directa y contundente del materialismo histórico. Esta tensión entre las diferentes interpretaciones de la situación rusa se puede seguir en la evolución que la idea de progreso tuvo en el tercio final del siglo XIX. Relevante aquí fue la obra de Lavrov –oficial militar ilustrado–, y los contenidos que inspiraron sus *Cartas Históricas*,<sup>1080</sup> publicadas en 1870 –y revisadas y aumentadas en 1890–, puesto que fueron estos años en los que la *intelligentsia* rusa fue trasvasando progresivamente su foco de atención a la hora de buscar ideas y recursos intelectuales propios para comprender su propia situación desde las ideas europeas hasta su propia elaboración rusa y en Rusia. En la idea de progreso, se hallaba implícita la necesidad de indagar *sociológicamente* la clase de leyes que en la Historia era susceptible de descubrirse. El progreso, como concepto, era considerado como “la única *ley del ordenamiento histórico de los eventos, la ley del progreso*”,<sup>1081</sup> la que mejor podría explicar los acontecimientos históricos y la evolución de las sociedades –incluida la rusa–, al punto que Historia y progreso social quedaban imbricados en una misma teoría. Esta fue la evolución que Lavrov trazó en su celebrado y leído texto incluidos los veinte años que transcurren entre el original y la reedición aumentada: que fueron los años en los que, desde la simpatía por el socialismo evolucionó hasta una firme convicción en la necesidad de impulsar categóricamente el avance revolucionario. Y, aun cuando, nunca, Lavrov, dejó de señalar la ascendencia moral individual de sus tesis y la responsabilidad moral subyacente –aspecto que nunca le acercó del todo al marxismo–, cada vez más sintió la necesidad de organizar el progreso en la dirección de los cambios que una minoría moralmente obligada, y sacrificada, habría de ejecutar.

El dogmatismo ilustrado de Lavrov le condujo desde la claridad con la que concibe el proceso histórico como un conocimiento genuinamente humano, conforme a leyes, soportado por todo aquel que piense racional y críticamente y que, como colofón necesario, “**está determinado a convertir sus ideas en realidad, puede ser una fuerza de**

---

traer, inclinándose hacia un federalismo organizado en torno a unidades de productores y consumidores, lejos del despotismo centralizado que sufrían. En la base de estas consideraciones se encontraba la moralidad natural de los principios de corte rousseauno junto a su fe ingenua en la ciencia, y sus influencias hay que buscarlas en el socialismo y radicalismo francés de Saint-Simon, Fourier y Proudhon, y en las doctrinas de Owen, Mill o Marx, este a partir de la década de los setenta y en las obras de sus mayores. Como populismo, también cabría interpretarse en sentido amplio, donde la expresión recogía una corriente de pensamiento generalizado que invocaba cambios y reformas e incluía a todos los revolucionarios rusos de los años setenta, independientemente de las diferencias en cuanto a su estrategia revolucionaria, y la propia relación entre la *intelligentsia* y el pueblo. (Vid. Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 9).

<sup>1080</sup> Lavrov, P. *Historical Letters*. Ed. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1967.

<sup>1081</sup> Ibídem. p. 102: “**The only *law* of the historical ordering of events, the *law* of *progress***”. Traducción nuestra. Cursiva en original.



**progreso**",<sup>1082</sup> hasta la necesidad de convertir esas ideas en práctica y acción, y asentarlo sobre una no menos clara convicción del análisis económico y de los medios de producción y distribución de la riqueza en la sociedad.<sup>1083</sup> La comprensión del progreso era, en su núcleo central, la comprensión del poder social asentado sobre la posesión y distribución de la riqueza a lo largo de la Historia, como los análisis y estudios sobre el capitalismo de finales del XIX demostraban y la teoría económica marxista revelaba. Ambos elementos, la Historia entendida como progreso y la economía entendida como causa y motor de las condiciones reales de la sociedad, fortalecieron de modo extraordinario el predominio de la explicación económica como base de todo modelo conceptual que intentara responder a la pregunta acerca de cómo vivir. La conjunción que Lavrov expuso, era de una fuerza extraordinaria en su poder expositivo y en su indicación del camino a seguir, pues la necesaria redistribución de la producción y la riqueza era la mejor vía para extender la solidaridad social entre el pueblo ruso y, a su vez y simultáneamente, para que esta se transformara en conciencia social. Ambas conectadas, unidas: solidaridad social –económica- y conciencia social –histórica-, que habrían de dirigirse a aquello que aún faltaba en la realidad rusa, el cambio de las instituciones y la forma de gobierno.

Ahora bien, por muy rígidas que fuera en sus formulaciones últimas, Lavrov no abandonó su idea de fondo de individuos que transforman la sociedad impulsados por su ideal moral monista. Así lo expresaba en las dos últimas de sus cartas, cuando se preguntó **"en qué podía consistir el progreso social en de nuestro tiempo"**<sup>1084</sup> -en 1891- y, cómo, de ello continuaba dependiendo el desarrollo de la propia individualidad, siendo los individuos, **"como individuos, que deben completar el trabajo crítico sobre la cultura contemporánea"**.<sup>1085</sup> Planteó entonces una serie de preguntas que, en su caso, señalaban, precisamente, interrogantes que cada época tenía que resolver aun cuando fueran las directrices de lo que el ruso llamó el *progreso* –la sociedad en su desarrollo objetivo- quien marcara el paso. Es decir y, como Berlin diría, aparte de ser un ejemplo paradigmático del encuentro de las tesis monistas ilustradas y marxistas, camino posible para la democracia totalitaria, Lavrov, como personaje del siglo XIX, al menos mantuvo la preguntas por el individuo hasta el final. Determinado y dirigido por fuerzas superiores externas a él, sí, pero, al menos, presente y vivo como concepto hasta el final, no importa ahora lo desviado que estuviera con respecto a la libertad. De hecho, Plejanov criticaría la posición de los que, como Lavrov, fueron conocidos como *subjetivistas*, en referencia directa al papel del individuo en la Historia por mucho que se diera conforme a las anheladas leyes que destacasen su dominio o factores que se convertirían en guía de interpretación histórica sobre esos mismos individuos. Plejanov los llamó **"dualistas"**,<sup>1086</sup> presos de la dicotomía necesidad-libertad, porque no acertaban a comprender que en la propia definición de individuo no cabía otro concepto que considerarlo un ser social:

---

<sup>1082</sup> Ibídem. p. 149: **"Is determined to convert his ideas into reality can be a motive force of progress"**. Traducción nuestra.

<sup>1083</sup> Ibídem pp. 317-318.

<sup>1084</sup> Ibídem. p. 321: **"In what does the social progress *which is possible in our time* consist?"**. Traducción nuestra. Cursiva en original.

<sup>1085</sup> Ibídem. p. 329: **"Such readers will understand that it is *they*, as individuals, who must complete the work of critical thought on contemporary culture"**. Traducción nuestra. Cursiva en original.

<sup>1086</sup> Plejanov. *El papel del individuo en la historia*. Ed. Fundación Federico Engels. Madrid, 2007. p. 16.

“La historia está hecha por el *ser social*, que es su ‘factor’ *único*. El ser social crea él mismo sus relaciones, es decir, las relaciones sociales. Pero, si en un momento dado crea precisamente esas relaciones y no otras, debe existir una causa y razón para ello, por supuesto, está determinado por el estado de las fuerzas productivas”.<sup>1087</sup>

Todavía más taxativo, el radicalismo de Tkachëv respondió a Lavrov en su *¿Qué es el partido del progreso?* eliminando cualquier resto de subjetividad en tanto que impedimento para obtener una objetividad firme acerca de la cual era factible, no solo identificarla, **“sino situarla como fin absoluto al cual dirigir los medios disponibles”**.<sup>1088</sup> El fin, para Tkachëv, era la felicidad del género humano, alcanzable mediante la satisfacción de sus necesidades, para lo cual sobraban toda consideración acerca de en qué consistía el progreso, pues si este era la ley que explica la Historia, y si el fin está dado, la satisfacción de las necesidades de todos **“la igualdad fisiológica y orgánica”**.<sup>1089</sup> era el objetivo final que habría de guiar la acción política.

Este clima de opinión, junto a la desilusión con los padres de la *intelligentsia* y con las diversas fórmulas de democracia burguesa, u otras formulaciones anti zaristas no socialistas que se proponían en la década de los sesenta y los setenta, marcó el paso del radicalismo democrático antifeudal al socialismo agrario anticapitalista.<sup>1090</sup> Donde la cuestión pasó a ser ya si Rusia podía acceder al socialismo y la industrialización por alguna vía no capitalista –no europea-. Por alguna suerte de camino directo y propio de Rusia, y si esto habría de producirse bajo un sistema político democrático, autoritario o cualquier otro que supusiera la mejor opción para dar por terminada la explotación sobre el campesinado y el proletariado por la clase poseedora del Zarismo. Este enfoque abrió otro camino para Rusia, sin mirar ya a Europa. Además, podría dar lugar a una fórmula nueva de relaciones sociales, fruto de la recta comprensión de las verdades sobre el progreso, la economía y la Historia. Berlin lo caracterizó así:

“Desde la década de 1880, una inmensa marea de libros, artículos y panfletos, hoy ilegibles y tediosos, comenzó a inundar a la intelectuales rusos, preocupados por demostrar o bien que Rusia está predestinada a obedecer leyes únicas de su propia cosecha –de tal modo que la experiencia de otros países tiene poco o nada que enseñarle- o bien, por el contrario, que sus fracasos se deben cabalmente a una infeliz disimilitud con la vida de otros países, a una ceguera con respecto a tal o cual ley universal que gobierna todas las sociedades y que los rusos, a riesgo propio, ignoran (...) la mentalidad de prácticamente todos los intelectuales rusos del siglo XIX y principios del XX (con contadas excepciones) estaba dominada por la convicción de que todos los problemas estaban interrelacionados y que sólo existe un sistema que permite resolverlos; de que el descubrimiento de este sistema entraña el principio y el fin de la moralidad”.<sup>1091</sup>

---

<sup>1087</sup> Ibídem. p. 56.

<sup>1088</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 34.

<sup>1089</sup> Tkachëv, P. N. *¿Qué es el partido del progreso?* En, Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 36

<sup>1090</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. pp. 63 ss.

<sup>1091</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. pp. 218-219. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed.

Este fue el clima en el que Berlin entiende que, cuando el marxismo llegó a Rusia, **“hallará ahí un terreno casi ideal para sus semillas”**.<sup>1092</sup> La doctrina de Marx penetró en Rusia hacia 1860-70 –*El Capital* fue traducido en 1872-.<sup>1093</sup> Representaba, precisamente, una alternativa al desarrollo económico capitalista, otra posibilidad para alcanzar la industrialización, **“contenía todos los elementos que los jóvenes *révoltés* rusos anhelaban”**.<sup>1094</sup> Una propuesta de Historia con base científica que insertaba a Rusia en el camino de la industrialización no agraria, principios morales objetivos, una clara determinación de los fines de la sociedad y el desplazamiento de las cuestiones políticas a la búsqueda del medio con el que lograr todo lo que, previamente, estaba ya resuelto y definido. Llegaron con ello los años donde los jóvenes revolucionarios, literalmente, se allegaron al campo a la búsqueda del campesinado ruso,<sup>1095</sup> alentados por un bakuninismo *sui generis* donde se predicaba el abandono de las universidades por ser **“fábrica de explotadores de masas”**.<sup>1096</sup> Toda la avalancha de publicaciones que Berlin refiere fue una especie de entrada romántica para el populismo revolucionario, que comenzaba a ser un movimiento más organizado, decidido a la acción y, con ejemplos como el movimiento “Tierra y Libertad”, más centralizado y menos democrático en su toma de decisiones. Esta férrea organización marcó, también, una nueva orientación en el populismo de inspiración socialista, la dirigida a la liberación del pueblo de sus propias ataduras y el creciente debate acerca de la prioridad de la revolución política antes que la social.

Chernyshevsky, el más señalado de los aun populistas de este periodo, desconfiaba profundamente de las reformas que habrían de esperarse desde el Zarismo. Sus ideas socialistas le hacían creer en el campesinado como protagonista de la lucha de clases que marcaba la evolución histórica. Sin embargo, Tchakev era partidario de conquistar el Estado y utilizarlo contra la inevitable contra-revolución que provocaría tal acción, al tiempo que criticaba la moderación de las generaciones anteriores que mantenían su fe en el individuo, pensando que colaboraban con la implantación del capitalismo. Cuando

---

Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. pp. 131-132: **“From 1880s onwards a vast, now unreadable and tedious, mass of books, articles, pamphlets began to flood upon the Russian intelligentsia, mostly concerned to prove Esther that Russia is destined to obey unique laws of its own –so that the experience of other countries has little or nothing to teach it- or, on the contrary, that its failures are entirely due to an unhappy dissimilarity to the life of other nations, a blindness to this or that universal laws which governs all societies, and which Russia ignores at their peril (...) the state of mind of virtually all Russian intellectuals in the nineteenth century and the early twentieth (there were some exceptions) was dominated by the belief that all problems are interconnected, and there is some single system in terms of which they are all in principle soluble; moreover, that the discovery of this system is the beginning and end of morality, social life, education”**.

<sup>1092</sup> Ibídem. p. 223. [p. 135: **“It found an almost ideal soil for its seeds”**].

<sup>1093</sup> Schapiro, L. *Gobierno y Administración en la URSS*. Ed. Oikos-tau. Barcelona, 1962. Capítulo 1 para la recepción del marxismo en Rusia.

<sup>1094</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 223. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 135: **“Contained all the elements which the young *révoltés* in Russia were looking for”**. Cursiva en francés en original.

<sup>1095</sup> El movimiento “Ir hacia el pueblo”, entre 1873-74, produjo un inusitado efecto de felicidad y sentimiento colectivo entre estos jóvenes, una revelación, más que un acto propagandístico. “Tierra y Libertad” fue creado en 1876 (Vid. Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. pp. 69-72).

<sup>1096</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 69.

afloraba “el dilema de los medios y los fines -para Berlin-, el problema más profundo y angustioso que atormenta a todos los movimientos revolucionarios”,<sup>1097</sup> las ideas de Marx ofrecieron un camino franco. Plejanov,<sup>1098</sup> el marxista ortodoxo y más fiel a la propia doctrina de Marx, que Berlin consideraba el auténtico “**fundador del socialismo organizado en Rusia**”,<sup>1099</sup> por ejemplo, saltó de fundar, en 1881 –con veinticinco años-, el movimiento “Reparto Negro”, un reducto de populismo ortodoxo fiel a la corriente de su juventud, a crear, dos años después, en el exilio, la primera organización marxista del movimiento revolucionario ruso, el “Grupo de emancipación del trabajo”.<sup>1100</sup> Plejanov creía a la comuna agraria rusa –*mir*- en franca desintegración ante el avance de la industrialización que, insistía, habría de repetir todas sus fases, en la Rusia donde aparecían ya las primeras bolsas de proletariado en condiciones míseras. Fue así como el debate socio-político reprodujo y dio pie al económico acerca de si la vía directa al socialismo habría de pasar antes por una etapa capitalista. Se discutía si habría de producirse una revolución burguesa –como pensaba Plejanov- o si el derrocamiento del Zarismo daría paso directo al socialismo ruso. Y del mismo modo que se consideraba la industrialización como necesaria y se buscaba un modo de industrialización no capitalista, la democracia era contemplada como una fase que, aun siendo mejor que la autocracia, requería mucha atención también, no fuera a perpetuar el capitalismo, por mucho que, para crear el proletariado, la ortodoxia marxista señalara la necesidad de la existencia de la burguesía, pues esas eran las leyes del desarrollo económico, independientes de la voluntad humana.

La industrialización desplazaba la idea de la revolución *desde abajo*, campesina, que fue paulatinamente rechazada. También afectó al planteamiento de Plejanov, al que consideraban excesivamente ideologizado y alejado de la acción cotidiana con su insistencia en los fines políticos antes que sociales. Los grupos autóctonos radicales de Tkachev y Nechaev eran favorables y partidarios de la puesta en marcha de la lucha directa y *por arriba*, ideas que, posteriormente, tomarían forma decisiva en la propia estrategia leninista. Plejanov fue evolucionando hacia posiciones socialdemócratas y basó su estrategia en la lucha política de los trabajadores, alejado de las posiciones que

---

<sup>1097</sup> Berlin, I. “El populismo ruso”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. p. 413. Que corresponde a Berlin, I. “Russian Populism”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. pp. 222-223: **“The dilemma of means and ends is the deepest and most agonising problem that torments movements of our day in all continents of the world”**.

<sup>1098</sup> Plejanov fundó en Ginebra, en 1883, el “Grupo de Emancipación del Trabajo” con el objetivo de publicar literatura marxista e introducirla en Rusia aprovechando la ineficiente censura zarista, buscando también la creación de un grupo obrero socialdemócrata. Berlin consideró a Plejanov como el verdadero introductor del marxismo en Rusia y su representante más ortodoxo y fiel a la interpretación original. Creían en el conocimiento científico y en la historia, no compartía el rasgo apasionado e impulsivo de los populistas de su generación; entendió el proceso marxista de penetración del socialismo como organización social que habría de llegar siguiendo pautas racionales y democráticas. Supo interpretar al marxismo en la corriente filosófico-social del siglo XIX. Creó los primeros grupos autóctonos marxistas que después serán destacados protagonistas del periodo revolucionario: Lenin, que posteriormente comandaría los grupos bolcheviques –que reconocería la influencia de Plejanov en todo el marxismo ruso-, Potresov, menchevique y Struve, que se orientaría hacia posiciones liberales. (Vid. Berlin, I. “El padre del marxismo ruso”. En, Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 2000. pp. 203-214. Que corresponde a Berlin, I. “The Father of Russian Marxism”. En, Berlin, I. *The Power of Ideas*. Ed. Pimlico. London, 2001. pp. 126-133).

<sup>1099</sup> Berlin, I. “El padre del marxismo ruso”. En, Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 2000. p. 203. Que corresponde a Berlin, I. “The Father of Russian Marxism”. En, Berlin, I. *The Power of Ideas*. Ed. Pimlico. London, 2001. p. 126: **“The principal founder of organized socialism in Russia”**.

<sup>1100</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 81.

pronto asumiría Lenin. Observaba con claridad que un poder político que tratara de **“organizar desde arriba la producción socialista de un país atrasado como Rusia, resultaría un nuevo poder patriarcal y autoritario”**.<sup>1101</sup> Todo su esfuerzo se dirigía a separar la necesaria revolución política de la revolución social –la caída del Zarismo pero no la implantación inmediata del socialismo–, que podía ejecutarse en un periodo más largo bajo un sistema asimilable a la democracia burguesa y donde **“desarrollo económico y desarrollo de la conciencia proletaria eran condiciones indispensables para el advenimiento del verdadero socialismo posterior”**.<sup>1102</sup>

Como se aprecia, el debate sobre la industrialización rusa atraía sobre sí al resto de ideas, como tema central del final del siglo XIX. El movimiento marxista, que en la década de los noventa había penetrado ampliamente el sistema universitario –los conocidos como *marxistas legales*, **“la parodia burguesa del marxismo”**,<sup>1103</sup> según Plejanov–, disponía de periódicos oficiales y extendía su influencia a través del libro de Struve *Notas críticas sobre el desarrollo económico de Rusia* -1894-. Seguía siendo partidario de la fuerte y progresiva industrialización capitalista rusa en detrimento de la poderosísima idea de la siempre presente comuna agraria y su rápida reconversión defendida por el marxismo radical. Aquella, la industrialización, era la evolución natural de la vida social, su camino inexorable de acuerdo a la doctrina del progreso. Es decir, como agudamente Plejanov dijo para señalar una característica única de Rusia,<sup>1104</sup> hasta la *europización* de Rusia se estaba produciendo bajo el amparo conceptual de una única doctrina europea, el marxismo. No era extraño, pues, que tanto Struve como Plejanov, aun cuando diferían, mutuamente defendieran la necesidad de una burguesía progresista e ilustrada en transición hacia el socialismo. Struve, defendiendo al comienzo del periodo revolucionario de 1905 tesis liberales y, Plejanov, manteniéndose en su suerte de socialdemocracia revolucionaria sosteniendo a la vez, y no separando, las concepciones económicas de Marx junto a con sus concepciones históricas.<sup>1105</sup>

Fue en este contexto donde Berlin sitúa la irrupción de Lenin. El gran cambio lo produjo Lenin. Que, en cierto e irónico modo, dio la razón a Struve y Plejanov. Se la dio y, acto seguido, se la quitó. Afirmó que no había que esperar al desarrollo del capitalismo tal y como ellos lo planteaban; que era ya, de hecho, un sistema implantado en Rusia, y que el tiempo que era necesario que transcurriese para que su objetivo social se asimilara al político, había ya sucedido.<sup>1106</sup> El capitalismo ruso estaba ya maduro y lo que Struve y Plejanov pretendían no era sino la perpetuación de la democracia burguesa o el aplazamiento de lo que ya era su hora.<sup>1107</sup> Plejanov, afirma Berlin, que no desconfiaba menos que Lenin en el campesinado ruso, después de su primer apoyo a Lenin, **“denunciando hasta sus últimos días la traición de Lenin hacia aquello por lo que ambos habían luchado”**,<sup>1108</sup> todo aquello en lo que él creía. Lenin se trasladó a S. Petersburgo en

---

<sup>1101</sup> Ibídem. p. 115. Citando el libro de Plejanov *El socialismo y la lucha política* -1883-.

<sup>1102</sup> Ibídem. p. 115.

<sup>1103</sup> Plejanov, G. V. *Cant contra Kant o el legado espiritual del señor Bernstein*. Ed. Fundación Federico Engels. Madrid, 2007. p. 102.

<sup>1104</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 127.

<sup>1105</sup> Plejanov, G. V. *El materialismo histórico*. Ed. Akal. Madrid, 1975. pp. 108 ss.

<sup>1106</sup> Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971. p. 127.

<sup>1107</sup> Esta era la tesis principal del libro que Lenin publicaría en 1899, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.

<sup>1108</sup> Berlin, I. “El padre del marxismo ruso”. En, Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 2000. p. 213. Que corresponde a Berlin, I. “The Father of Russian Marxism”. En, Berlin, I. *The Power of*

1893, donde nacieron los primeros grupos clandestinos de trabajadores. Dos años más tarde, fundaría junto al menchevique Martov la “Unión de S. Petersburg de lucha por la liberación de la clase obrera”.<sup>1109</sup> Tras su detención y exilio, publicaría su periódico “Iskra”, -*chispazo*- en el que se incluyó el conocido folleto *Qué hacer*. Lenin se convirtió, a través de su distribución, en el controlador de la red clandestina de células de trabajadores, hasta alcanzar su dominio en 1903. Los acontecimientos que se sucedieron de división y separación de bolcheviques y mencheviques marcarían la diferencia entre la opción revolucionaria de los primeros, a través de un fuerte liderazgo y una férrea disciplina, y la defensa de una estructura constitucional por parte de los segundos. Para entonces, Lenin ya había transformado la doctrina marxista y creado, a la manera de táctica sobre la marcha, la suya propia. Fue aquí donde Lenin trastoca y explota el elemento irracional que portaba el marxismo como monismo ilustrado que era, al negar la primacía de la razón individual y poner en marcha, con dotes organizativas sobresalientes, una revolución muy distinta a como el socialismo constitucional, y el propio Marx, habían previsto, supeditando todo a las exigencias de la revolución. Berlin señalaría este momento como una de las principales novedades que el siglo XX ha aportado a nuestra época, ideológicamente operativa hasta el extremo. Y acababa de producirse en Rusia: la eliminación de las cuestiones que dividían a los hombres, y sus correspondientes preguntas, por la vía directa de la eliminación de las cuestiones mismas:

“Lenin aceptó estas premisas, y cuando estas condujeron lógicamente a conclusiones repugnantes para la mayoría de sus propios compañeros, también las aceptó con facilidad y sin escrúpulos aparentes (...) Si Marx y Engels estaban en lo cierto, las creencias de una persona tenían su origen en la situación de su clase, y no podían modificarse –al menos en la mayoría de los casos- sin cambiar su situación (...) Lenin fue más lejos (...) la misma masa de proletarios era demasiado ignorante para comprender el papel histórico que tenían que desempeñar”.<sup>1110</sup>

Este fue el momento doctrinal en el que el individuo libre quedó definitivamente aniquilado para el siglo XX e integrado como átomo en la vida socio-política que Weber

---

*Ideas*. Ed. Pimlico. London, 2001. p. 133: “Denouncing to the very end Lenin’s betrayal of all they had both fought for”.

<sup>1109</sup> En 1897 se produjo la fusión entre la “Unión General Obrera Judía” de Lituania, Polonia y Rusia con los distintos grupos social demócratas, lo cual supuso un cambio sustancial en la trayectoria del marxismo. Con esta unión, el número de trabajadores bajo control de estas organizaciones aumentó considerablemente, lo que obligaba a atenerse a sus peculiaridades al tiempo que se incrementaban las facilidades para la represión policial. Tuvieron entonces que ocuparse de reivindicaciones más prácticas, económicas, y atenuar su discurso que perseguía la caída del régimen. Esto suponía la revitalización de las diferencias entre los grupos antes mencionada, la que habían mantenido Plejanov y Tkchaev, agravado ahora por el revisionismo de Bernstein. Plejanov insistiría en los objetivos políticos, pero no era fácil cambiar la mentalidad de los trabajadores, problema que también comprendió Lenin y, ante el cual, se acelerarían los acontecimientos por parte de este.

<sup>1110</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 82-83. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 71-72: “Lenin (like Posadovsky himself) accepted the premises, and, being logically driven to conclusions repulsive to most of his colleagues, accepted them easily and without apparent qualms (...) if Marx and Engels were right, flowed from the situation of his class, and could not alter –so far, at least, as the mass of men was concerned- without a change in that situation (...) Lenin went further than this (...) the mass of the proletarians themselves were too benighted to grasp the role which history had called on them to play”.

describió. Lenin no permitiría que nada debilitase la estructura desde la que habría de construirse el Estado soviético. Todas estas tensiones acumuladas bajo la industrialización y la cerrada e inamovible estructura interna del imperio,<sup>1111</sup> se desatarían durante el reinado de Nicolás II (1894-1917). Si la revolución de 1905<sup>1112</sup> había contado con la participación de todas las fuerzas socialistas y democráticas y respondía a un espontáneo anhelo de poder frente a las atrocidades autocráticas, sin que liberales, obreros y campesinos llegaran a coordinar sus reivindicaciones, en 1917, la marea de desorden alcanzó tal grado que sólo atacando a la raíz de los problemas, la abdicación del Zar, y el final de su régimen, se conseguiría cambiar la situación institucional.<sup>1113</sup> Tras la abdicación de Nicolás II en marzo de 1917, la Rusia de los *soviets* y la Rusia del Gobierno de Kerensky se maltoleraban a la espera de la Asamblea Constituyente.<sup>1114</sup> Fue el momento en el que el soviét hizo el “Llamamiento a todos los trabajadores del mundo”, especialmente a los alemanes, por encima de los gobiernos, para lograr la paz sin ningún tipo de contrapartidas. Durante el *II Congreso Panruso de los Soviets*, se elaboró el acta de levantamiento contra el Gobierno Provisional. Este levantamiento fue encargado al *Soviet* de Petrogrado, al frente del cual se encontraba Trostki. El 25 de octubre de 1917 el poder ruso pasó al *Soviet* de Petrogrado. Las cancillerías europeas, si bien habían visto con cierto alivio la caída del zarismo, enseguida se inquietaron por las características del Gobierno de los *Soviets* y su posible influencia en los partidos socialistas y comunistas de sus propios países, a lo que se sumó lo que se consideraba una traición al espíritu justo que movió la Gran Guerra al producirse la retirada de Rusia de la batalla entre los estados europeos. La revolución de octubre rusa, dijo Berlin en 1945, desarrolló en sus protagonistas rusos, aún más, **“esta aguda auto-consciencia rusa”**,<sup>1115</sup> que tenía ya casi cien años de existencia y había recorrido todo el siglo XIX: **“una sociedad profunda y exclusivamente preocupada por sí misma, por su propia naturaleza y su propio destino”**.<sup>1116</sup> La de no saber en qué lugar o desarrollo histórico ubicar la situación socio-política que tenía lugar, y para la cual, el marxismo, con la previa caracterización de Rusia como país donde se estaban produciendo las condiciones para el desarrollo capitalista, era capaz de proponer una alternativa coherente con las condiciones sociales.

<sup>1111</sup> Hellmann, M. Goehrke, C. Scheibert, P. Lorenz, R. *Rusia*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989. p. 233 ss.

<sup>1112</sup> Mayo de 1905 fue el mes donde se superaron las 200.000 huelgas en toda Rusia y la flota perdió definitivamente la guerra con Japón. Las peticiones de una Asamblea Constituyente apenas fueron satisfechas por las concesiones del Zar –Asamblea imperial [Duma] con distribución estamental y otras medidas-. Witte y Stolypin, sucesivamente, al frente del Comité de Ministros intentaron nuevas reformas ampliando los poderes de la Duma donde, al cabo, no llegarían las reformas económicas y sociales que estaban siendo demandadas. Aprovechando el desorden general y el vacío de poder, en las fábricas de S. Petersburgo se habían creado los primeros *soviets* bajo la necesidad de coordinar las huelgas, de inmediato se convirtieron en el órgano de poder político de las fábricas y de las asociaciones obreras que, con Trostki al frente, crearon el “Comité del soviét de S. Petersburgo”. La firme decisión del Zar de acabar con todo esto en 1906, convulsionaron aún más el periodo 1907-1912 (Vid. Hellmann, M. Goehrke, C. Scheibert, P. Lorenz, R. *Rusia*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989. p. 25 ss.).

<sup>1113</sup> Carr, R. *La revolución rusa*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1986. p. 12.

<sup>1114</sup> Hellmann, M. Goehrke, C. Scheibert, P. Lorenz, R. *Rusia*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989. p. 256.

<sup>1115</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 217. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 130: **“Acute self-consciousness”**. Traducimos *auto-conciencia* en lugar de *conciencia propia*, como aparece en la edición en castellano citada, al reflejar esta expresión más adecuadamente la idea de reflexiva de la conciencia tan afín al *self-awareness* berliniano.

<sup>1116</sup> *Ibidem*. p. 217. [p. 130: **“A society more deeply and exclusively preoccupied with itself, its own nature and destiny”**].

En la Rusia que se convertiría en la URSS tuvo lugar esa innovación del siglo XX que tanto perturbaría a Berlin: el acuerdo sobre los fines que, **“se habían aceptado universalmente, puesto que todos sus opositores y los escépticos habían sido eliminados o silenciados”**.<sup>1117</sup> Y que no impedía intensos debates acerca de los medios que habrían de sostener la honesta creencia acerca del compromiso que exigía la verdad del dogma de la sociedad deseada. Berlin entenderá que estos principios –que serán los fundamentos morales y metafísicos del totalitarismo soviético- eran genuina, fiel, sincera y profundamente creídos por los marxistas en la década posterior a la revolución, hasta 1927-8, aproximadamente. Pues si **“no obstante, el vicio pagó algún precio a la virtud”**,<sup>1118</sup> fue este, la presencia, en esos años, de –honestos u oportunistas-revolucionarios y agitadores, en medio de escritores y artistas de genio y mérito, hasta que **“Stalin puso fin a todo ello de un mazazo”**.<sup>1119</sup>

El encaje que se produjo entre el gran tema del arte ruso –la dimensión moral y social de su tarea- con la misma aspiración que los políticos revolucionarios sostenían, protagonizó lo que Berlin calificó como primer periodo para comprender la situación de la literatura rusa en 1945, el que transcurrió entre 1900 y 1928. Entonces, artistas y políticos, operando en el mismo escenario, pronto diferenciaron sus objetivos; unos, los artistas que entendieron la revolución como cumplimiento de sus objetivos antiburgueses y rebeldes; y otros, los hombres de acción, los políticos, que paulatinamente fueron condicionando la vida de las letras y las artes a la consecución de las **“metas sociales y económicas de la Revolución”**:<sup>1120</sup>

“El principal combate entre principios y mediados de la década de 1920 se libró entre literatos experimentales, libres y de tendencia anarquista, y los bolcheviques zelotes, con sus intentos frustrados de tregua encarnados por figuras como Lunarcharsky y Bubnov. La batalla culminó en torno a 1927 o 1928, primero con la victoria y luego, cuando a las autoridades les pareció demasiado revolucionario e incluso trotskista, con el colapso y la purga (durante la década de 1930), de la célebre RAPP (Asociación Revolucionaria de Escritores Rusos Proletarios)”.<sup>1121</sup>

Hacia 1919, con la industria nacionalizada, el reclutamiento obligatorio y el control de la producción agraria, las tensiones entre bolcheviques, social revolucionarios y

<sup>1117</sup> Ibídem. p. 227. [p. 139: **“The ends had become universally accepted since the opponents and doubters had been eliminated or silenced”**].

<sup>1118</sup> Ibídem. p. 230. [p. 140: **“But at least some sort of wage was paid by vice to virtue”**].

<sup>1119</sup> Ibídem. p. 230. [p. 141: **“To all this Stalin put an abrupt end”**].

<sup>1120</sup> Berlin, I. “Las letras y el arte en la Rusia de Stalin”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 56. Que corresponde a Berlin, I. “A Note on Literature and the Arts in the Russian Soviet Federated Socialist Republic in the Closing Months of 1945”. Publicado en 2004 como “The Arts in Russia under Stalin”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 2: **“To bend all artistic and intellectual activity directly to the social and economic ends of the Revolution”**.

<sup>1121</sup> Ibídem. p. 57. [pp. 2-3: **“The main engagement of the early and middle 1920s was fought between the free and somewhat anarchist literature experimenters and the Bolshevik zealots, with unsuccessful attempts at a truce by such figures as Lunarcharsky and Bubnov. This culminated, by 1927-8, first in the victory, and then, when it seemed to the authorities too revolutionary and even Trotskyist, in the collapse and purge (during the 1930s), of the notorious RAPP (Revolutionary Association of Proletarian Writers)”**].



demócratas aumentaron. La revolución la estaban haciendo unos pocos y el espíritu de octubre estaba dejando paso a la militarización de la industria y la colectivización estatal. En 1921, la situación crítica obligó a la creación de la Nueva Política Económica. Berlin distinguiría ya en esta fase, las aportaciones autoritarias de Lenin, que Stalin continuaría hasta sus últimas consecuencias, especialmente, el mesianismo dogmático necesitado de la certeza propia de una religión. En la posguerra, nuestro autor le pondría el epitafio: la URSS era ya la mismísima refutación del propio marxismo, por mucho que, en Occidente, y durante décadas, se siguieran produciendo bien o malintencionados intentos de salvar aquella bancarrota conceptual soviética:

“A principios del siglo veinte, el marxismo había sido ya refutado de manera contundente por los acontecimientos (...) En Rusia, sobre todo después de la Revolución de Octubre, el marxismo se había convertido en metafísica y se apoyaba declaradamente en el análisis de la historia, pero ignoraba con tozudez todos los hechos delicados, diseñados por fuerza o por insistencia para garantizar su conformidad con una serie de proposiciones dogmáticas con su propia terminología esotérica y semiinteligible, sus propias técnicas ‘dialécticas’ de discusión, y sus nociones claras, rígidas y preestablecidas del papel que los hombres y la sociedad deben desempeñar a cualquier precio (...) en Occidente, hubo socialistas conscientes y otros pensadores que intentaron salvar la teoría de la bancarrota intelectual, algunos de manera ortodoxa y otros herética. En Rusia no fue necesario que esto ocurriera”.<sup>1122</sup>

La revolución bolchevique provocó una violenta ruptura con la realidad, e introdujo a Rusia en una situación ajena a la vida social de Occidente. Una proyección de la sociedad terminada y absolutamente orientada a la consecución de los fines ya establecidos de antemano. Para Berlin, una sociedad pensada de acuerdo a un modelo de este tipo, no podía ser rota o sacudida sin el evidente **“derrumbamiento del sistema”**.<sup>1123</sup> Fue el preámbulo de lo que, tras la guerra y como analizaremos, denominó la *insularización* de la Unión Soviética, y que a George Kennan, en 1944, le hizo exclamar que **“Rusia es hoy más que nunca un enigma para el mundo occidental (...) somos incapaces de comprender la verdad de Rusia cuando la vemos”**,<sup>1124</sup> reproduciendo al completo, además, la apelación berliniana a la necesidad de una estructura mental propia para esta tarea.

---

<sup>1122</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 229. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 140: **“Marxism has, by the beginning of the twentieth century, decisively refuted by events (...) In Russia, especially after the October Revolution, Marxism has become a metaphysic, professedly resting on an analysis of history but stubbornly ignored all awkward facts, designed by force of persuasion to secure conformity to a set of dogmatic propositions with its own esoteric, half intelligible terminology, its own ‘dialectical’ techniques of arguments, its own clear and rigid a priori notions of what men and society must, at whatever cost, be made to be (...) in the West, efforts to save the theory from intellectual bankruptcy, some orthodox, some heretical, were from time to time made by conscientious socialist and others. In Russia this was, by and large, not required”**].

<sup>1123</sup> Ibídem. p. 247. [p. 155: **“The Bolshevik Revolution can evidently not to be eliminated without causing the regime to collapse”**].

<sup>1124</sup> Kennan, G. F. “Rusia, siete años más tarde”. En, Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971. p. 431.

### 5.4.3. CONTINUIDAD Y CAMBIO 1946-1950.

Continuidad y cambio del siglo XIX al XX. La *intelligentsia rusa*, arrinconada por el régimen soviético, que aún respiraba y mantenía vivos a Herzen y Tolstoi, Turguenev y Plejanov, Pasternak y Ajmatova. En el siglo XX, el siglo que cambió todos los roles. ¿Por qué el individuo intelectual y emocionalmente libre había dejado de ser inteligible a la propia sociedad occidental? ¿Cuándo se produjo esta ruptura intelectual? ¿Cómo es posible hacer de este salto abrupto un cambio inteligible? ¿Cómo explica todo ello las dos guerras mundiales y las sociedades resultantes que han creado? ¿Cuáles son las bases de su dominación política? Ahora ya comprendemos mejor las preguntas de Berlin cuando, tras su regreso de Estados Unidos y la URSS, decidió orientar su investigación y las preguntas de su propia vida ruso-hebrea-británica, a la Historia de las Ideas.

Nuestro autor sostendrá que la intelección de este *cambio inteligible* no será adecuada si, nótese bien, ¡no se obvian por un instante las dos guerras mundiales! –*el contexto de los últimos años*-. Fijémonos en que, aun estando en los años de la inmediata posguerra, y tras una guerra de dimensiones desconocidas, con las dos superpotencias reordenando el mapa de las relaciones internacionales y asumiendo que este nuevo orden será resultado del análisis que el estatus quo de la posguerra, y no antes, mostró, con todo y aun así, Berlin, reitera su propia necesidad de remontarse más allá de la primera mitad del siglo XX:

“Por esto, tenemos que hacer un extraordinario esfuerzo de imaginación para suprimir el contexto de los últimos años [Berlin escribe en 1949] para retroceder a un periodo en el que las opiniones y movimientos que ya hace tiempo que han triunfado y perdido su hechizo, todavía podían despertar tantos sentimientos idealistas y vehementes: cuando, por ejemplo, no se creía que el nacionalismo fuera un principio incompatible con un internacionalismo creciente, o las libertades civiles con una organización racional de la sociedad; cuando algunos conservadores creían que esto era posible tanto como sus rivales, y lo que separaba a los moderados de las dos partes sólo era el argumento de que no podía permitirse que la razón aumentara el ritmo del progreso más allá de los límites impuestos por la ‘historia’, y la respuesta de *que la raison a toujours raison*, que las memorias y las sombras eran menos importantes que la percepción directa del mundo real a la luz del día. Una época en la que los liberales, a su vez, empezaron a sentir el impacto del historicismo y a admitir la necesidad de un cierto grado de regulación, e incluso de control, de la vida social, quizá por el mismo Estado al que odiaban, aunque sólo fuera para mitigar la inhumanidad de la empresa privada sin freno, para proteger las libertades de los débiles, para salvaguardar esos derechos humanos básicos sin los cuales no podría haber ni felicidad, ni justicia, ni libertad para perseguir aquello que hacía que la vida mereciera la pena ser vivida”.<sup>1125</sup>

---

<sup>1125</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 76-77. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 64-65: “It therefore takes an exceptional effort of the imagination to discard the context of later years, to cast ourselves back into the

Retrotraerse hasta el momento en el que las cuestiones que preocupaban a liberales, conservadores, socialistas o marxistas de primera época eran debatidas en relación directa con el bagaje antropológico propio de cada una de ellas –utilitarismo, colectivismo, eudemonismo, racionalismo, escepticismo, pesimismo-. Fue su llamado a restablecer, en clave crítica, la continuidad que él mismo estaba indagando para su propia antropología y teoría pluralista, buscando claridad para el estado presente, en la posguerra, a través de la Historia de las Ideas. Pero su reclamo era demasiado grueso para aquella actualidad, era prácticamente imposible abstraerse de las cuatro peores décadas de la historia y pensar más allá de los resultados y consecuencias de estas. Cuando Roosevelt muere, en abril de 1945, asomó esta misma preocupación, en carta fechada el 8 de mayo de ese año, donde, sobre los nuevos dirigentes estadounidenses dijo:

“La debilidad no está principalmente en la opinión pública, ni en el Senado, sino en el hecho de que en el Ejecutivo, a pesar de su excelente actitud general, faltan hombres e ideas con el alcance suficiente para hacer frente a las demandas precisas de estos tiempos”.<sup>1126</sup>

En abril de 1945, Berlin, como miembro de la delegación británica, asistió a la Conferencia de San Francisco -origen de las Organización de las Naciones Unidas-. Para Estados Unidos, una vez derrotada Alemania, la posibilidad estratégica de continuar la guerra, ahora contra la Unión Soviética, era una opción a valorar. Durante la negociación de San Francisco, el nuevo *vis-à-vis* mundial entre USA y URSS era la antesala del mundo bipolar. Las tensiones debían ser tales que él mismo era consciente de la dificultad que planteaba cumplir con su trabajo de tantear opiniones, comprenderlas y comunicarlas a la Embajada. Berlin escribió entonces, en carta privada, su empeño en una campaña intensiva de demostración:

“A las pocas personas que conozco bien, que el deseo de ir a la guerra contra Rusia sólo puede conducir a una de estas dos consecuencias: (a) América derrota a Rusia, (b) Rusia derrota a América. Lo indeseable de esta última la

---

period when the views and movements which have since triumphed and lost their glamour long ago were still capable of stirring so much vehement idealistic feeling: when, for example, nationalism was not left to be in principle incompatible with a growing degree of internationalism, or civil liberties with a rational organisation of society; when this was believed by some conservatives almost as much as their rivals, and the gap between the moderates of both sides was only that between the plea that reason must not be permitted to increase the pace of progress beyond the limits imposed by ‘history’ and the counterplea that *la raison a toujours raison*, that memories and shadows were less important than the direct perception of the real world in the clear light of day. This was a time when liberals in their turn themselves began to feel the impact of historicism, and to admit the need for a certain degree of adjustment and even control of social life, perhaps by the hated State itself, if only to mitigate the inhumanity of unbridled private Enterprise, to protect the liberties of the weak, to safeguard those basic human right without there could be neither happiness nor justice nor freedom to pursue that which made life worth living”. *Cursiva en original.*

<sup>1126</sup> Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004. p. 558. Carta a Herbert Nicholas, 8 de mayo 1945: “The weakness is not now principally in public opinion, nor even in the Senate, but in the fact that the Executive, despite its excellent general attitude, lacks men and ideas large enough to cope with the exacting demands of the time”. Traducción nuestra.

ven por ellos mismos, pero es menos fácil para mi demostrarles el horror de la primera".<sup>1127</sup>

Esta explicación residía en su convicción acerca de la inutilidad de responder al comunismo con una contrafé de iguales características. Él preferiría una posición en la que una sociedad liberal-democrática estuviera dispuesta a saber qué puede ganar y qué puede perder si obra de tal o cual manera y hasta qué punto está dispuesta a luchar por ello, introduciendo ya sus argumentos acerca de la incoherencia de las verdades últimas que pensarán en que **"debe haber una verdad en algún lado; que lo que necesitamos es principios irrefutables; que lo que necesitamos es algo más fuerte que lo que la otra parte tiene"**.<sup>1128</sup> Puede que pensara, como Churchill, que la guerra la ganaron USA y URSS y que Gran Bretaña más que ganarla, lo que hizo fue no perderla, y una nueva situación de este género fuera muy compleja de manejar para el aliado europeo natural de Estados Unidos. También era consciente del posible daño que infringiría a *Rusia* la derrota de la Unión Soviética, irrecuperable ya el legado y la lección maestra de la *intelligentsia*. Podría calibrar que para su filosofía política, de nula visibilidad en 1945, sería letal la continuación de una situación histórica que sería su misma negación. O que el ejemplo de la creación del Estado de Israel, rotundo caso contrario al determinismo histórico, dejara de ser una demostración válida ante aquellos que para explicar el devenir histórico sólo tratan de condiciones económicas, de clases y masas sociales, de cambio tecnológico, y dejan de lado la influencia de las acciones individuales y su capacidad para cambiar la Historia.

También George Kennan estaba en San Francisco. Kennan era el soviétólogo estadounidense más respetado por Berlin y, ambos, acababan de coincidir en Moscú. Kennan había escrito desde la embajada estadounidense en Moscú, un año antes, en 1944, su informe sobre la mentalidad soviética titulado: "Rusia, siete años después". Su observación sobre el carácter ruso traza insólitos paralelismos con la de Berlin:

"Somos incapaces de comprender, en primer lugar, el papel de la contradicción en la vida rusa (...) el ruso no las rechaza. Ha aprendido a vivir con ellas y dentro de ellas. Para él son lo que da sabor a la vida. Le gusta tenerlas delante, jugar con ellas filosóficamente. Se siente capaz de manejarlas, de sacar provecho de ellas (...) La mentalidad norteamericana no comprenderá Rusia hasta que esté filosóficamente preparada para aceptar la validez de la contradicción. Debe aceptar que, aunque una proposición sea verdad, la opuesta no tiene por qué ser falsa (...) Debe estar de acuerdo en considerar ambas concepciones como legítimas y válidas. Debe llegar a comprender que la vida rusa en cualquier momento dado no es la expresión común de elementos armónicos e integrados, sino un precario y móvil equilibrio entre fuerzas antagónicas".<sup>1129</sup>

---

<sup>1127</sup> Ibídem. p. 563. Carta a Christopher Hill, 29 de mayo 1945. **"To the few persons I know well that a desire to go to war with Russia could only lead to one of two consequences: (a) America defeats Russia, (b) Russia defeats America. The undesirability of the latter they see for themselves, but I find it less easy to demonstrate to them the horrors of the former"**. Traducción nuestra.

<sup>1128</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 349. Carta a Herbert Elliston. 30 de diciembre 1952: **"There must be a truth somewhere; what we need is irrefutable principles; what we need is something stronger than what the other side has"**. Traducción nuestra.

<sup>1129</sup> Kennan, G. F. "Rusia, siete años más tarde". En, Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971. p. 432.

Al igual que Berlin, Kennan ya expresaba las dificultades que tendría en su propio Departamento de Estado para que sus opiniones alcanzasen, no ya una posición dentro de la política de USA, sino una mínima operatividad en la política exterior de su país, donde la opinión del Pentágono era la predominante. Si la URSS era, tras la guerra, un enigma, no lo era sólo por razones propias:

“La comprensión de cuanto es válido en el mundo ruso resulta inquietante y desagradable para la mentalidad norteamericana. El que se empeñe en esta tarea no hallará satisfacción en la consecución de nada práctico para su pueblo, y aún menos en una apreciación oficial o pública de sus esfuerzos. A lo máximo que puede aspirar es al solitario placer del que llega finalmente a una cima fría e inhóspita donde pocos han estado antes, donde pocos más estarán y donde pocos querrán creer que él ha estado”.<sup>1130</sup>

En 1950, Berlin publicará “Las ideas políticas en el siglo XX”, cuyo objetivo principal fue exponer la hostilidad del siglo XX a las ideas como tales y el origen de la misma en aquella Rusia transformada por Lenin que hemos ya expuesto. Berlin, que venía de ser zarandeado por las polémicas de 1949, cosechó con este ensayo felicitaciones y nuevas incomprensiones –la llamada que contenía al *escepticismo culto* fue interpretado por W. Y. Elliott, en Harvard, como debilitamiento de la democracia y de hacer **“el totalitarismo no demasiado repulsivo”**-.<sup>1131</sup> Berlin había comprendido ya que la eliminación de aquella inteligibilidad que defendía fue un producto genuino del tratamiento que el siglo XX otorgaba al individuo y a su principal capacidad intelectual. Por ello, restablecidas, salvo excepciones, las grandes democracias en Europa occidental, el ensayo busca y retoma el estudio de la situación histórico-conceptual, justo antes de que se produjera tal asfixia, y que Berlin sitúa para la Unión Soviética bajo el cambio de coordenadas citada que Lenin imprimió a la acción ideo-política en 1903. Es decir, comienza a argumentar las razones de la situación actual allí donde, en el siglo XIX, liberalismo y socialismo, diferentes en soluciones y orígenes, pero respetuosos con la idea individual, exhibían una elocuencia que **“por un momento, no hablan únicamente de su propia clase o medio, sino en nombre de todos los oprimidos; por un breve instante, su discurso es universal”**.<sup>1132</sup> Si las doctrinas del XIX tenían en común algo era la confianza en esa capacidad, por muy criticada que fuera, a su vez, por él mismo, debido al monismo de fondo que estas doctrinas tenían, pero era una capacidad valiosa. En base a esto Berlin retrató, en un breve párrafo toda la historia política de finales del siglo XIX:

“Pero lo que tenían en común -demasiado obvio para que ellos mismos fueran completamente conscientes de ello- que creían que su propia época estaba llena de problemas sociales y políticos que, sólo podrían resolverse *aplicando conscientemente verdades sobre las cuales todos los hombres*

---

<sup>1130</sup> Ibídem. p. 433.

<sup>1131</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 179. Carta a Hamilton Fish Armstrong. 27 de mayo 1950: **“Professor W. Y. Elliott of Harvard is actually reported to think that I have made totalitarianism not too unattractive”**. Traducción nuestra.

<sup>1132</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 76. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 64: **“And for a moment speak not for their own class or milieu alone, but in the name of all the oppressed; for a brief instant their utterance has a universal quality”**.

*dotados de una capacidad mental adecuada podrían estar de acuerdo (...)* este conjunto de presupuestos comunes –que forman parte del significado de la palabra ‘Ilustración’– eran, desde luego, profundamente racionalistas. Fueron negados implícitamente por todo el movimiento romántico y explícitamente por pensadores aislados: Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer o Nietzsche (...) Pero sus voces eran pocas y discordantes, y sus opiniones excéntricas se atribuían a aberraciones psicológicas. A los liberales, por mucho que admirasen su genio artístico, les indignaba lo que consideraban una visión pervertida de la humanidad, y lo ignoraron y rechazaron abiertamente. Los conservadores los consideraban aliados contra el exagerado racionalismo y el irritante optimismo de liberales y socialistas; pero los trataban nerviosamente como a extraños visionarios. Los socialistas los veían como a tantos reaccionarios confundidos, que apenas merecían sus ataques”.<sup>1133</sup>

El acuerdo básico, semi-consciente, auto-evidente, de estar compartiendo una capacidad básica común, desde distintos puntos de vista, pero común por lo que respecta a la percepción de la realidad, estaba subsumido en una idea del papel que el individuo tenía que desarrollar dentro de ella como el agente que, con el ejercicio de sus capacidades intelectuales, tendría que afrontarla. El cambio que Berlin entendió como de absoluta relevancia en el siglo XX fue, precisamente, la consideración, el trato, que el intelecto sostenido por individuos libres obtuvo con el nuevo siglo. Hasta entonces, la idea de que todas las épocas habían dedicado su esfuerzo intelectual a la respuesta de las cuestiones importantes acerca de cómo, por qué, de qué modo vivir, y que, en esto, el esfuerzo intelectual del siglo XIX no fue una excepción, sí supuso, en cambio, para el siglo XX una de sus nuevas y genuinas señas de identidad: el cambio de actitud sobre la función y el valor del intelecto, que fue calificado por Berlin como el indicativo más claro de la gran distancia que separaba al siglo XIX del XX: **“esta forma inadecuada de tratar a los individuos”**.<sup>1134</sup> Aun distinguiendo incluso, como en el texto antecedente, entre el pensamiento tradicionalista y antirracionalista, que hasta comienzos del XX se mantenía en minoría al respecto de la gran corriente central liberal y socialista. El giro se produjo con el predominio de la minoría revolucionara sobre cualquier otra consideración relativa a las ideas en las que liberalismo y socialismo estaban empeñados.<sup>1135</sup> Identificó el punto de partida de la nueva actitud ante el intelecto y, por ende, ante el individuo, como la eliminación de los problemas ante los cuales, y durante generaciones, se

---

<sup>1133</sup> Ibídem. pp. 78-79. [pp. 68-69: “But they had in common –too obviously to be fully aware of it themselves– was the belief that their age was ridden with social and Political problems which could be solved only by the conscious application of truths upon which all men endowed with adequate mental powers could agree (...) This set of commons assumptions –they are part of what the words ‘Enlightenment’ means– were, of course deeply rationalistic. They were denied implicitly by the whole romantic movement, and explicitly by isolated thinkers –Carlyle, Dostoevsky, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche– (...) But their voices were few and discordant, and their eccentric views were ascribed to psychological aberrations. Liberals, however much they admired their artistic genius, were revolted by what they conceived as a perverted view of mankind, and either ignored it or rejected it violently. Conservatives looked upon them as allies against the exaggerated rationalism and infuriating optimism of both liberals and socialists, but treated them nervously as queer visionaries, a little unhinged, not to be imitated or approached too closely. The socialists looked on them as so many deranged reactionaries, scarcely worth their power and shot”]. *Cursiva nuestra.*

<sup>1134</sup> Ibídem. p. 86. [p. 84: “This short way with the troubled and the perplexed [individuals]”].

<sup>1135</sup> Ibídem. pp. 83-84. [p. 62-63].

constituyeron las preguntas esenciales del ser humano que, ahora, quedaban respondidas por la vía más insospechada, simplemente, eliminándolas. En el siglo XX:

“Por primera vez se concebía, ahora, que la forma más eficaz de tratar las cuestiones que se planteaban, particularmente los temas recurrentes que habían confundido y a menudo atormentado a las mentes originales y honestas de cada generación, no eran empleando las armas de la razón, y menos todavía las de aquellas capacidades más misteriosas denominadas ‘visión’ e ‘intuición’, sino eliminando las cuestiones mismas. Este método no consiste en eliminarlas por medios racionales –probando que estaban fundadas en el error intelectual, por ejemplo, o en confusiones verbales, o en la ignorancia de los hechos-, pues probar esto supondría a su vez la necesidad de métodos racionales de discusión filosófica o psicológica. Sino que consiste en tratar al que las plantea de tal manera que, los problemas que parecían al mismo tiempo terriblemente importantes y completamente insolubles, desaparezcan de su conciencia como si fueran malos sueños y dejen de preocuparle. Consiste, no en desarrollar las implicaciones lógicas y dilucidar el significado, el contexto o las conexiones y el origen de un problema específico –viendo qué es lo que ‘supone’-, sino en modificar la concepción que dio lugar en principio a dicho problema. Cuando no se podía presentar una técnica estándar para solucionar determinados problemas, estos se clasificaban demasiado fácilmente como obsesiones de las que el paciente debía ser curado”.<sup>1136</sup>

Para Berlin, este fue el giro que Lenin y la minoría bolchevique dispuso en 1903. Nótese cómo, en el texto, insertaba esa cualidad llamada *insight* –la intelección que él profesa como Pluralismo- como más rara y misteriosa aún que la propia razón para los inicios del siglo XX. Ciertamente, esto mismo comprendió, también, cuando el positivismo estaba relegando las aseveraciones valorativas, los juicios morales, al limbo de lo emotivo en los años treinta. También, con seguridad, fue la amenaza más inquietante que presintió en Estados Unidos durante los años cincuenta. Por supuesto, la URSS era la confirmación de esta eliminación sin paliativos. Fue entonces cuando convino en decir que, aunque estábamos delante de una característica propia del siglo XX, no por ello habrán de dejar de reconocerse sus antecedentes en el siglo XIX y el XVIII. El giro fue en el XX, pero la transformación que realizaron en el modo de encarar la divergencia, la aproximación a los problemas centenarios –lo que los pensadores del XIX hubieran presenciado horrorizados o el “contenido de las terroríficas sátiras de Orwell y Huxley”-

---

<sup>1136</sup> Ibídem. pp. 87-88. [p. 76: “For the first time, it was now conceived that the most effective way of dealing with questions, particularly those recurrent issues which had perplexed and often tormented original and honest minds in every generation, was not by employing the tools of reason, still less those of the most mysterious capacities called ‘insight’ and ‘intuition’, but by obliterating the questions themselves. And this method consists not in removing them by rational means –by proving, for example, that they are founded on intellectual error or verbal muddles or ignorance of the facts- for to prove this would in its turn presuppose the need for rational methods of philosophical or psychological argument. Rather it consists in so treating the questioner that problems which appeared at once overwhelmingly important and utterly insoluble vanish from the questioner’s consciousness like evil dreams and trouble him no more. It consists, not in developing the logical implications and elucidating the meaning, the context or the relevance and origin of a specific problem –in seeing what it ‘amounts to’- but in altering the Outlook which gave rise to it in the first place. Questions for whose solutions no ready-made technique could easily be produced are all too easily classified as obsessions from which the patient must be cured”].

,<sup>1137</sup> hundía sus raíces en las formidables placa y contra-placa tectónicas que la Ilustración y el Romanticismo suponen para nuestra época. Eliminar las posibilidades psicológicas de alternativas fue el método fascista y comunista de llevar a cambio este cambio de actitud.<sup>1138</sup> Pero el síntoma más dramático para Berlin, aparte, evidentemente, de la persistencia de regímenes dictatoriales entonces y ahora, fue la permeabilidad que el mundo occidental democrático demostró ante esta idea. El descreimiento de **“ideales políticos existentes y un deseo desesperado de vivir en un universo que, aunque fuera aburrido y monótono, en cualquier caso era seguro contra la repetición de dichas catástrofes”**,<sup>1139</sup> sociales, políticas y morales. Es decir, Berlin remontó al siglo XVIII para identificar el origen de la idea y, desde allí, comprendió el crepúsculo de la situación en 1950, describiendo la corriente subterránea que percibe en esa década:

“Una situación en la que todos o casi todos los grandes sectores de la sociedad han logrado la posesión formal de poder, o están a punto de hacerlo en alguna medida, es desfavorable a una elocuencia verdaderamente desinteresada –desinteresada en parte, al menos, porque la realización está lejana, porque los principios resplandecen más claramente en la oscuridad y el vacío, porque la visión interior está libre de las confusiones y oscuridades, de los compromisos y límites borrosos del mundo exterior que imponen inevitablemente los comienzos de la acción práctica. Ningún conjunto de hombres que haya probado el poder o vaya a hacerlo a corto plazo puede evitar un cierto cinismo que, como una reacción química, se genera por el contacto del ideal puro, nutrido en la soledad, y su realización del alguna forma impredecible, que rara vez cumple las esperanzas o los temores de épocas anteriores”.<sup>1140</sup>

Esta es una imagen de sociedad en punto de llegada, de época a término, de situaciones de hechos alimentadas por ideas que ya dieron lo mejor de sí mismos y que, de volver, regresarán de otro modo y modificadas por otras ideas. Las preguntas políticas genuinas que las ideas portaban, se resolvían por eliminación de la pregunta misma y, si volvían a formularse, se encontraban con otra nueva innovación del siglo XX ante el intelecto: estas preguntas se circunscribirán a la dimensión técnica de la resolución de problemas, siendo ya, el mismo individuo, un eslabón de la cadena invitado a la misma actitud para con su vida pues es lo que se entiende como conducta racional, esto es, la optimización de recursos, lo que conduce a una **“nueva concepción de la verdad”**.<sup>1141</sup>

---

<sup>1137</sup> Ibídem. p. 89. [p. 78: **“The hair-rising satires of George Orwell and Aldous Huxley”**].

<sup>1138</sup> Ibídem. pp. 88-89. [pp. 78-79].

<sup>1139</sup> Ibídem. p. 91. [p. 79: **“In existing political activities and ideals, and a desperate desire to live in a universe which, however dull and flat, was at any rate secure against the repetition of such catastrophes”**].

<sup>1140</sup> Ibídem. p. 76. [p. 64: **“But a situation where all or nearly all the great sections of society have been, or are on the point of being, in at any rate the formal possession of power is unfavourable to that truly disinterested eloquence –disinterested partly at least because fulfillment is remote, because principles shine forth most clearly in the darkness and void, because the inner vision is still free from the confusions and obscurities, the compromises and blurred outlines of the external world inevitably forced upon it by the beginnings of practical action. No body of men which has tasted power, or is within a short distance of doing so, can avoid a certain degree of that cynicism which, like a chemical reaction, is generated by the sharp contact between the pure ideal, nurtured in the wilderness, and its realisation in some unpredicted form which seldom conforms to the hopes or fears or earlier times”**].

<sup>1141</sup> Ibídem. p. 90. [p. 78: **“A novel conception of the truth”**].



“Se mantiene que fuera del ámbito puramente técnico (donde se pregunta solamente cuales son los medios más eficaces para lograr un fin práctico) palabras como ‘verdad’, ‘justo’ o ‘libre’ y los conceptos que denotan, se deben redefinir en función de la única actividad que se considera valiosa: es decir, la organización de la sociedad como una máquina sin fricciones, sirviendo a las necesidades de sus miembros a los que permita sobrevivir. Las palabras y las ideas en este tipo de sociedad reflejarán la concepción de sus ciudadanos regulada de forma que implique la menor fricción posible entre los individuos y dentro de ellos, dejándoles libres para hacer un uso ‘óptimo’ de los recursos de los que dispongan”.<sup>1142</sup>

Como se apreciaba, no era poca la necesidad que Berlin tenía de discernir, desbrozar y deslindar la interpretación de la cultura que tales ideas exponían al comienzo de la guerra fría. Ahora nos es más factible comprender las razones por las que no creía en los intentos de armonizar y juntar en un sistema político feliz a la organización, **“el desarrollo técnico y el cambio social”**,<sup>1143</sup> a pesar del optimismo de los primeros liberales. Estos intentos permanentes de reunificación monista, ya fueran ilustrados o contra-ilustrados, condujeron a situaciones de crisis que repercutieron muy hondamente en una estructura política que, al final, no pudo soportarlas, por dos veces – en guerra-, en cincuenta años. Se mostraba muy escéptico acerca de los resultados si los principales conceptos de nuestra cultura habrían de soportarse sobre intereses económicos, tecnológicos o burocráticos. Cuando se comprobó que la predisposición planificadora y técnica ante los problemas de la sociedad produjo en Europa una mejora drástica de las condiciones de vida de los europeos, en el balance de pérdidas y ganancias, Berlin alabó, sin sombra de duda, los logros del bienestar, mas también percibía y denunciaba que el ámbito de lo que podía preguntarse tendía a reducirse cada vez más. Y que se defendía esta reducción en nombre, ni más ni menos, que de la ciencia misma.<sup>1144</sup>

Si la actitud que se esperaba del ser humano era la adecuada, esta era no cuestionar la disminución de la posibilidad misma de principios opuestos **“con toda su ilimitada capacidad para provocar inquietud mental, peligro y conflictos destructivos”**,<sup>1145</sup> y se creaba entonces un dilema que calificaba de **“lógicamente insoluble”**,<sup>1146</sup> que ya sabemos que se refería a la *falacia lógica* con la que caracterizó al monismo occidental. Y, donde, la idea de libertad se extraviaba, al vincularse a posibilidades económicas, sociales o de otro tipo, por muy nobles que estas fueran, o a conexiones desequilibradas entre libertad negativa y positiva. Aquí, y, desde esta situación socio-política, comenzaría Berlin a defender la libertad como una *necesidad primaria* para la

---

<sup>1142</sup> Ibídem. p. 90. [p. 78: “To adopt it is hold that outside the purely technical sphere (where one asks only what are the most efficient means towards this or that practical end) words like ‘true’, or ‘right’, or ‘free’, and the concepts which they denote, are to be re-defined in Terms of the only activity recognised and valuable, namely the organisation of society as a smoothly working machine providing for the needs of such of its members as are permitted to survive. The words and ideas in such a society will reflect the Outlook of the citizens. Being so adjusted as to involve a little friction as possible between, and within, individuals, leaving them free to make the ‘optimum’ use of the resources available to them”].

<sup>1143</sup> Ibídem. p. 90. [p. 79: “Between technical development and social change”].

<sup>1144</sup> Ibídem. pp. 102-105. [pp. 90-93].

<sup>1145</sup> Ibídem. p. 103. [p. 91: “With all their unlimited capacity to cause mental stress and danger and destructive collisions”].

<sup>1146</sup> Ibídem. p. 103. [p. 92: “The dilemma is logically insoluble”].

intelección del mundo. Un *basic-data* acorde con la experiencia cognitiva del mismo, de un tipo de conocimiento que era insustituible para el ser humano. Respetar esto, conforme al modelo epistemológico propio de la *imaginative insight*, requería comprender que, políticamente, en la solución a los problemas sociales había que acostumbrarse a las presencia de contenidos e ideas que no fueran compatibles entre sí, a soluciones nunca generales que tenderían a **“estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medias específicas”**.<sup>1147</sup> Sin embargo, y según su parecer, la sociedad democrática estaba produciendo una situación soportable para los individuos gracias al inmenso despliegue filantrópico y asistencial que, por ejemplo, las grandes fundaciones y las organizaciones no gubernamentales realizaban en Occidente. Pero para el individuo que esta misma sociedad y este siglo XX estaban produciendo, sus preguntas, de tenerlas, se reconducían a soluciones de tipo técnico y organizativo. Cuando la política pasaba a ser un asunto de *skills*, de competencias, de administración, de *subcontrata*. Estas organizaciones, como grandes dispensadores de remedios terapéuticos para las tensiones que el dilema indisoluble de la libertad provocaba en el individuo, tenían como misión reajustar a este ser humano de la mano de los expertos, que reconducían, nuevamente, estas necesidades primarias insatisfechas de acuerdo con lo que los propios métodos derivados de la organización científico-técnica podían ofrecer.<sup>1148</sup>

Estas eran las principales amenazas que Berlin identificaba para su Pluralismo. Sin dudar de su propio posicionamiento anglo-americano y su defensa del New Deal -**“El New Deal fue el mayor éxito de un admirable experimento que promovía la justicia y la prosperidad en una sociedad, sin introducir los aspectos más restrictivos del socialismo (...) Creo que el estado del bienestar en Inglaterra es admirable”**-,<sup>1149</sup> no obstante, necesitaba dramáticamente crear un escenario para su mensaje filosófico-político pluralista lo más abierto posible. Expandir al máximo el espacio conceptual donde desplegar sus propias categorías, si es que estas querían tener alguna posibilidad de ser escuchadas y entendidas. Por eso demandaba también, en 1950, tolerancia y escepticismo culto, un **“clima que favorezca la originalidad de juicio, la independencia moral o la capacidad extraordinaria de una comprensión profunda”**.<sup>1150</sup> Son los años del *Pluralismo de última página*, en la década de los años cincuenta. Porque es en las páginas finales de sus ensayos donde aparece su *tema*. También en las páginas finales de “Las ideas políticas en el siglo XX”, describe de nuevo su situación de partida, su preocupación por las bases de su propia filosofía política. Son los dos párrafos que aparecen al final de este ensayo, donde parece que desembrida, se desinhibe y expone, rechazando frontalmente esta realidad dada para las ideas, el cambio de actitud hacia el intelecto y sus consecuencias inaceptables para el individuo que atesora:

---

<sup>1147</sup> Ibídem. p. 104. [p. 92: **“The way out must therefore lie in some logically untidy, flexible and even ambiguous compromise”**].

<sup>1148</sup> Ibídem. pp. 98-100. [pp. 87-88].

<sup>1149</sup> Berlin, I. “Isaiah Berlin in conversation with Steven Luckes”. *Salmagundi. A Quarterly of the Humanities and Social Sciences*, No. 120 (Fall, 1994), pp. 98-99: **“I thought that the New Deal was the most successful, admirable experiment promoting both justice and prosperity in a society without introducing the rather restrictive aspects of socialism (...) I mean the welfare state in England was admirable”**. Traducción nuestra

<sup>1150</sup> Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 93. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 82: **“An intellectual climate which favours originality of judgment, moral independence or uncommon powers of insight”**.

“A menudo se nos dice que la época actual es una época de cinismo y desesperación, de valores que se derrumban y de disolución de los límites permanentes de la civilización occidental. Pero esto no es cierto, ni siquiera plausible. Muy lejos de mostrar la textura desintegrada de un orden que se hunde, el mundo de hoy se mantiene tenso con normas y códigos rígidos y ardientes religiones irracionales. Muy lejos de mostrar la tolerancia que surge de la indiferencia cínica por las antiguas sanciones, trata a la heterodoxia como el peligro supremo. Tanto en el Este como en el Oeste el peligro nunca ha sido mayor. Hoy se exige la conformidad con mayor fuerza que ayer; las lealtades se prueban mucho más severamente; los escépticos, los liberales, los individuos que aman la vida privada y sus propias normas internas de comportamiento, si no se preocupan de identificarse con un movimiento organizado, son objeto de temor o ridículo, sufren persecución indiscriminada y son condenados o despreciados por todos los partidos comprometidos en las grandes guerras ideológicas de nuestra época”.<sup>1151</sup>

Nunca antes, en los textos publicados hasta entonces, Berlin se había expresado así. Es evidente que este mensaje era posible lanzarlo en la medida que la libertad era uno de los frentes de la batalla en el que ambos bloques –soviético y occidental- se medían.<sup>1152</sup> Pero, al mismo tiempo, era susceptible también de debate en Occidente. Comprobándose, sobre todo, en el diagnóstico final del texto, en cuyas últimas líneas comparece la idea de incompatibilidad, la que florecerá al completo cuatro años después, en la primera versión del ensayo sobre el Maquiavelo -1953-, anticipando casi diez años lo que en 1958 llamaría libertad negativa y declarando lo que sostendrá a lo largo de toda su vida:

“Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica. Sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacios para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que estos sean, una aplicación más cauta y menos

---

<sup>1151</sup> Ibídem. p. 102. [p. 90: “We are told that the present is an age of cynicism and despair, of crumbling values and the dissolution of the fixed standards and landmarks of Western civilization. But this is neither true nor even plausible. So far from showing the loose texture of a collapsing order, the world is today stiff with the rigid rules and codes and ardent, irrational religions. So far from evincing the toleration which springs from cynical disregard of the ancient sanctions, it treats heterodoxy as the supreme danger. Whether in the East or West, the danger has not been greater since the ages of faith. Conformities are called for much more eagerly today than yesterday; loyalties are tested far more severely; skeptics, liberals, individuals with a taste for private life and their own inner standards of behavior, if they do not take care to identify themselves with and organised movement, are objects of fear or derision and targets of persecution for either side, execrated or despised by all embattled parties in the great ideological wars of our time”].

<sup>1152</sup> De hecho era una invitación de la revista americana *Foreign Affairs* y que, al reeditarse varias décadas después Berlin advirtió que tenía cierto tono anti-Stalin (Vid. Berlin, I. “Las ideas políticas en el siglo XX”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 66, nota. Que corresponde a Berlin, I. “Political Ideas in the Twentieth Century”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 55, nota).

orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado”.<sup>1153</sup>

Esta fue, en su conjunto, la primera gran percepción berliniana tras la guerra. Engranaba, por primera vez, la validez operativa de la intelección individual con el escenario político-histórico en el que habría de defenderla y, que, estaba lejos de ser propicio. Este fue el momento de su transición profesional del campo filosófico al histórico. Los años sucesivos, no dejarían de demandarle a nuestro autor este complejo encaje, como continuamos ahora exponiendo.

## 5.5. LA GUERRA FRÍA.

El 7 de abril de 1946, Berlin dio por terminado su trabajo en el Servicio Británico de Información, fue condecorado al año siguiente por los servicios prestados en el mejoramiento de las relaciones entre Estados Unidos y el Reino Unido. El mismo Churchill le confiaría los borradores de sus memorias, que recibirían cumplidas sugerencias acerca de su estructura y orden de las ideas.<sup>1154</sup> El Servicio Británico de Información le continuará preguntando su opinión acerca de lo que distingue a las democracias occidentales del pensamiento comunista sobre la más variada gama de actitudes y actividades de la vida individual y social.<sup>1155</sup> No le faltaban reconocimientos que le señalaban como referencia al que, como dijimos, ya era *el mejor conversador* de Oxford.

En 1945, y más de una década después de su último mandato, el laborismo ganaría las elecciones en el Reino Unido –incluyendo el voto de Berlin a su favor-. Con Attlee como Primer Ministro, Gran Bretaña, al igual que todos los países, buscaban sus nuevas orientaciones en una escena confusa en la que, si algo era constatable, era la existencia real de dos vías de desarrollo político, social y económico: la comunista y la capitalista. La democracia comunista y socialista –el bloque soviético- y la democracia liberal y socialdemócrata –el bloque occidental-. Y, ambas, situadas ante la misma perspectiva,

---

<sup>1153</sup> Ibídem. p. 104. [p. 92: “What the age calls for is not (as we are so often told) more faith, or stronger leadership, or more scientific organisation. Rather is it the opposite –less Messianic ardour, more enlightened skepticism, more toleration of idiosyncrasies, more frequent *ad hoc* measures to achieve aims in a foreseeable future, more room for the attainment of their personal ends by individuals and by minorities whose tastes and beliefs find (whether rightly or wrongly must not matter) little response among the majority. What is required is a less mechanical, less fanatical application of general principles, however rational or righteous, a more cautious and less arrogantly self-confident application of accepted, scientifically tested, general solutions to unexamined individual cases”].

<sup>1154</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 42-44. Carta a Winston Churchill. 14 de febrero 1948.

<sup>1155</sup> Ibídem. pp. 44-48, 44 nota 3 Carta a Alan Dudley. 17 de marzo 1948. Ambos se conocieron en Washington a comienzo de la década de los años cuarenta.

cómo hacer frente, sin prácticamente recursos –excepto USA-, a la reconstrucción del continente. Cómo socorrer la necesidad extrema de la población, cómo poner en marcha el sistema productivo, cómo estabilizar las relaciones internacionales. O, dicho del modo que es pertinente ahora, la duda sobre el sistema social bajo el cual renacer en su conjunto.

En el intenso clima de 1946 y 1947, la posibilidad de que algún país en Europa occidental decidiera reinventarse bajo rumbo social-comunista era tomada como real. Al fin y al cabo, con su victoria en la guerra, tanto el comunismo soviético como el capitalismo americano, habían demostrado su viabilidad y, como vencedores, iban a configurar el mapa mundial y su entorno de satélites bajo sus modelos de éxito. Berlin reclamaba, como vimos y sin mucho eco, remontarse al siglo XIX y abordar los orígenes culturales comunes de ambas clases de sociedad que, teniendo el mismo estrato cultural, fueron sus interpretaciones recientes las que tomaron distintos caminos, fruto de la consciencia de esa misma complejidad y la insuficiencia con la que, a su juicio, estaban siendo interpretadas. Pero en Occidente, la demanda urgente de estos años era, también, la de un cuerpo doctrinal que hiciera frente al poder de un credo comunista que, en momentos de penuria extrema en el continente, era capaz de articular un discurso para el presente y para el futuro. Las democracias occidentales buscaban un credo plausible no comunista acerca de cómo ir hacia adelante, que es lo que la política de posguerra del bloque occidental entendía que los ciudadanos esperaban, no, desde luego, peroratas intelectuales para pensar los orígenes de la situación *obviando* la mitad del siglo XX. El efecto que la Gran Guerra produjo sobre la organización burocrática del Estado y la organización industrial de la sociedad fue asumido, totalmente y de hecho, en la segunda guerra mundial. Este fue el contexto que proporcionaba credibilidad a la especie de idea mixta del socialismo democrático con economía planificada que Attlee propuso. Al cabo, el capitalismo, en su fase aguda de industrialización de estos años, semejava lo suficiente a la planificación soviética y, como señalaba Schumpeter en 1942, la atmósfera de hostilidad hacia el capitalismo y hacia la insuficiencia de sus realizaciones en Europa y USA, movía a considerar cualquier otra actitud que quisiera evaluarlas, defenderlas o mejorarlas como anti-social y seña de servidumbre moral.<sup>1156</sup> A su vez, el utilitarismo y sus no alcanzadas consignas de felicidad que Bentham o Mill padre defendieron, al lado de la misma promesa comunista, presentaba para esta última la impagable ventaja de cómo su idea social era válida y estaba conectada directamente con el presente y con el futuro. Mientras que el capitalismo, sus logros y sus crisis, de nuevo en palabras de Schumpeter:

“Las realizaciones económicas del capitalismo y las esperanzas que ofrece para el futuro exigirían una proeza moral casi imposible de parte de los desposeídos. Estas realizaciones solamente se hacen visibles si las miramos desde una perspectiva lejana (...) a corto plazo predominan en el cuadro los beneficios y las ineficiencias (...) para identificarse con el sistema capitalista el parado de hoy tendría que olvidarse por completo de su propio destino, y el político de hoy, de su ambición personal”.<sup>1157</sup>

Como ejemplo supremo, la URSS, aparentemente, al menos, había creado desde la nada una respuesta, convertida en una potencia que emergía sólo veinte años después de su

---

<sup>1156</sup> Schumpeter, J. A. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Ed. Folio. Barcelona, 1984. p. 97.

<sup>1157</sup> *Ibíd.* p. 196.

creación. Mientras que la democracia político-económico-industrial europea había, como mínimo, colapsado dos veces y nada menos que bajo el formato de guerras mundiales. Además, en el momento de descarnada necesidad que 1945-47 supuso, era una constatación palpable que las ya ex potencias continentales no serían capaces de reconstruirse por sus propios medios, al menos a corto y medio plazo. De modo que el modelo político-constitucional, el modelo social y el modelo económico, requerían respuesta. Y esta era **“la pregunta ansiosa, la cuestión candente”**.<sup>1158</sup> El desprestigio del liberalismo contribuía a la desconfianza que éste generaba como algo que, incluso, podía empeorar el débil constitucionalismo de posguerra, como débil era el que sucumbió antes de ella.

De otra parte, la poderosa atracción que la interpretación económica de la Historia había producido, mostraba lo factible de una interpretación económica de la política<sup>1159</sup> y su racionalización metodológica, es decir, una democratización, socialización, del modelo político basado en el parlamentarismo. Como ya analizamos para el caso liberal británico de comienzos de siglo XX, lo que unas décadas antes había sido la demanda de incorporación al estatus representativo y ciudadano de millones de trabajadores, ahora, la continuación de estas tensiones en el seno del modelo político occidental eran las alimentadas por el constitucionalismo libre de un lado y la socialdemocracia, por otro.<sup>1160</sup> Es decir, la clase de democracia que podía soportar una sociedad liberal o socialista era la afirmación que Hayek quiso refutar en *Camino de Servidumbre* –cuyo germen el propio autor sitúa en torno a 1938, aun cuando se publicó en 1946–: **“se dice ahora que la democracia no tolerará el capitalismo”**.<sup>1161</sup> El sistema capitalista de producción exigía una interconexión de las economías nacionales, y esta era difícilmente soportable para unos países acostumbrados a la propia soberanía. De hecho, las dos guerras podían interpretarse como intentos de solventar el problema por la vía hegemónica. Pero también y, a su vez, implicaba un asunto mayor, desde la perspectiva socialdemócrata auspiciada por el laborismo: **“el fascismo (...) como expresión del capitalismo que no puede contrarrestar los peligros de la transformación socialista dentro del marco democrático”**<sup>1162</sup> y, ante lo cual, o el laborismo demostraba que era capaz de reformar el capitalismo corrigiendo en una fase superior las deficiencias liberales que arrastraba desde su siglo triunfal, el siglo XIX,<sup>1163</sup> o el fascismo entendería ese mismo capitalismo liberal como incapaz de hacer frente a la transformación que consideraba socialista y, en consecuencia, sería el fascismo quien tomaría las riendas del capitalismo, esta vez orientado a frenar las reformas socialdemócratas y la democracia misma.

El laborista Laski consideraba que sólo la muy asentada tradición democrática británica y estadounidense impedía la natural emergencia de las contradicciones inherentes al capitalismo. Que sólo en estas dos naciones las fuerzas de la producción eran acordes con las relaciones de la producción –**“en Gran Bretaña y los Estados Unidos el capitalismo**

---

<sup>1158</sup> Friedrich, C. J. *Gobierno constitucional y democracia: Teoría y Práctica en Europa y América*. Tomo II. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1975. p. 427.

<sup>1159</sup> *Ibídem*. p. 38.

<sup>1160</sup> *Ibídem*. p. 426.

<sup>1161</sup> Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990. p. 101.

<sup>1162</sup> Laski, H.: *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. p. 23: **“Fascism (...) was essentially the expression by capitalism in the sense that it could not arrest the danger of socialist transformation within the framework of democracy”**. Traducción nuestra.

<sup>1163</sup> Laski, H. *El liberalismo europeo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 2003. pp. 202-207.

**estaba en una próspera condición”**-.<sup>1164</sup> Esta era la razón por la que se respetaba y existía la libertad en estos países. Porque la solidez del sistema había conseguido la no aparición de conflictos irresolubles entre capitalismo y democracia. Mas cuando el conflicto era abierto, como era el caso de los fascismos alemán e italiano, el capitalismo – entendido doctrinariamente desde el laborismo como sistema de los propietarios frente a los no propietarios y, de ahí seguido, como sistema constitucional no democrático frente a democrático-, no sólo no enfrentaría al fascismo con argumentos democráticos, G. D. H. Cole, dijo, en 1938, que para algunos socialistas, el fascismo no era más que **“el capitalismo en armas”**-.<sup>1165</sup> sino que supondría una amenaza a la libertad debido a que, para el fascismo, según Laski, el triunfo de la reforma laborista, suponía una amenaza para la ley y el orden: **“el triunfo de la mediocridad ignorante. Ellos [los socialistas] ponen el poder en manos de los fracasados. Significan ineficiencia, corrupción, licencias. Contradicen las leyes fundamentales de la organización. La ‘rebelión de las masas’ es un desafío a las necesidades de la vida civilizada”**.<sup>1166</sup> Esto es, llegado el caso, el capitalismo, basándose en su egoísmo individualista, destruirá la democracia para asegurar la salvación. No era extraño, pues, que el laborismo británico, o la socialdemocracia europea, considerarán la necesidad de transformar el sistema social en su conjunto. Se mantenía firme el parlamentarismo democrático, como transacción con el liberalismo o el conservadurismo político, como la renuncia del partido laborista británico o del socialismo alemán a la aplicación de la revolución social rusa, al intento que debiera haber correspondido al cambio hacia políticas socialistas de producción, socialización y estructuración del Estado. Se respetaba el constitucionalismo liberal, pero las bases socio-económicas habrían de transformarse. Fue, precisamente, este cambio de rumbo, o ralentización, aplazamiento o reubicación de los fines últimos del socialismo mismo, lo que Cole denominó la crisis del socialismo europeo de los años treinta,<sup>1167</sup> subsiguiente a la crisis del capitalismo de 1929. Que, en el Reino Unido, se correspondió con la inestabilidad laborista tras el gobierno de coalición conservador-liberal en 1931,<sup>1168</sup> con la debilidad de la Constitución de Weimar en Alemania, la IV República Francesa o la directa desaparición posterior del sistema parlamentario alemán e italiano.

Esta incertidumbre real acerca de si el gradualismo laborista en la consecución de más y mejores pensiones, salud o vivienda para los trabajadores podría ser financiado con un sistema capitalista, que necesitaba los recursos para su propia expansión, provocaba dudas tales como cuantos impuestos podrían los ricos pagar, cuántos puestos de trabajo podrían crear o destruir o, cuanto podrían estas mejoras alargarse ante la necesidad de competir –de bajar costes-, que el capitalismo de cada país tenía para mantener la

---

<sup>1164</sup> Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. p. 28: **“Both in Great Britain and in the United States, capitalism was in a prosperous condition”**. Traducción nuestra.

<sup>1165</sup> Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938. p. 182: **“Fascism, some Socialist confidently proclaimed, was simply Capitalism in arms”**. Traducción nuestra.

<sup>1166</sup> Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. p. 28: **“The triumph of ignorant mediocrity. They put power in the hands of the unsuccessful. They mean inefficiency, corruption, license. They contradict the fundamental laws of social organization. The ‘revolt of the masses’ is a defiance of the necessities of civilized life”**. Traducción nuestra.

<sup>1167</sup> Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938. pp. 160-196.

<sup>1168</sup> En su Conferencia política de 1932, tras la salida del gobierno, el partido laborista finalmente declaró que la nacionalización de la banca y la implantación definitiva de una política socialista serían los objetivos de la nueva administración laborista una vez que volviera a conquistar el gobierno. Sin embargo, en su programa para las elecciones de 1935, volverían las expresiones gradualistas. Hasta 1945, el partido laborista no retornaría al gobierno (Vid. Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938. pp. 193-194).

hegemonía del comercio mundial. Cuanta *ineficiencia* –recursos no destinados a competir- podría el capitalismo protegido nacional de cada país emplear con los trabajadores. Cómo, el nacionalismo económico –Reino Unido abandonó en 1932 el patrón oro y el libre comercio-, iba a sostenerse sobre el esquema de la competencia mundial, pensando que el mercado nacional era un capítulo subsidiario de ajuste automático según la situación mundial.

Este vaivén de empleo y desempleo al que el deprimido capitalismo de entreguerras sujetaba su desarrollo, era lo que la idea de planificación económica nacional o interior, es decir, racionalización del capitalismo, propuesto por el laborismo, habría de ser probado en la inmediata posguerra de la segunda guerra mundial. Es justo aquí donde Keynes, muy consciente del abrumador problema del desempleo –y de la influencia de las ideas-, intentó exponer por qué no sería posible alcanzar la ocupación plena con los preceptos de la imperante teoría económica clásica, debido a sus fallas conceptuales y su inverificabilidad práctica. En consecuencia, además de comprender qué clase de mecanismo serían factibles de ejecutarse desde el Estado y qué campos resultaría innecesario que ocupara –**“no es la propiedad de los medios de producción la que conviene al estado asumir”**-,<sup>1169</sup> propuso **“el ensanchamiento de las funciones del gobierno, que supone la tarea de ajustar la propensión a consumir con el aliciente para invertir”**,<sup>1170</sup> como modo practicable para el funcionamiento de la iniciativa individual, la cual era, también, para él, indispensable para la salvaguarda de la libertad personal. Y, es aquí donde Hayek dirá –y contrapondrá- casi extemporáneamente para el clima de entonces, que **“la competencia permite el ajuste sin coerción social externa”**,<sup>1171</sup> criticando esta adoración por la inevitabilidad de la planificación como un mito que se cultivaba con fruición por ambas partes –socialismo y monopolismo-. Que no disponía de fundamento y no era el resultado de hechos objetivos, sino de argumentos e ideas repetidas, machaconamente, en los últimos cincuenta años. Y, donde, al cabo, el monopolio era producto de los cambios tecnológicos que hacen imposible la competencia y la presencia de nuevos actores en los sectores productivos. Entendiendo esto como resultado del capitalismo en su estadio más evolucionado, por lo que se estaba a un paso ya de la línea roja que ambas partes querían traspasar, aun por razones diferentes, la de qué es mejor, que el monopolio privado controle la producción o sea el Estado quien la dirija.<sup>1172</sup> A un paso de que socialización significara nacionalización. El economista austriaco entendía que el conflicto entre planificación económica y democracia era inevitable tal y como configuraba el laborismo a ésta última, pues por mucho que se quisiera integrarla en la *nueva* era social, en el fondo se presentaba como un obstáculo para la expresión de la *nueva* libertad.<sup>1173</sup>

Por esto mismo, Hayek se quejaba de la incomprensión de la posición liberal por parte de los partidarios de la planificación. Insistía que él no preconizaba el *laissez faire*, sino el control del Estado de derecho de la actividad económica, el predominio del imperio de la ley. Respetando la extraordinaria virtud y ventaja del que siempre fue el gran principio liberal del Estado de Derecho: la ventaja que supone no conocer, no poder

---

<sup>1169</sup> Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación el interés y el dinero*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1971. p. 333.

<sup>1170</sup> *Ibidem*. p. 335.

<sup>1171</sup> Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990. p. 65.

<sup>1172</sup> *Ibidem*. p. 73.

<sup>1173</sup> *Ibidem*. p. 102.



planificar, los hechos que se pueden producir.<sup>1174</sup> Lo cual era, para el laborismo, una laguna propia de otra época, incomprensible e inaceptable por parte de la planificación predictiva que tenía que hacer frente a millones de desempleados. Una carencia conceptual a la que se sumaba la falta de base moral, como demostraba la desagregación capitalista de moralidad y búsqueda de la riqueza. Definida esta ya como el objetivo último del capitalismo, separada de cualquier consideración moral que hubiera estado en su origen. Que Tawney denominó como el compromiso imposible entre la Iglesia de Cristo y la idolatría de la riqueza: **“es contra este sistema (...) que los santos y los sabios de épocas pasadas lanzaron sus advertencias y denuncias”**.<sup>1175</sup> Sin embargo, a la idea de Hayek y de su defensa del *anticuado* Estado liberal, que tan criticado estaba siendo por su supuesta neutralidad valorativa, le subyacía la idea de un Estado moral, pero no la idea de un Estado justo, por cuanto esto último implicaba conocer cuál era ese Estado justo al que, justamente, los planificadores querían dirigirse. El Estado liberal tenía que ser un Estado de Derecho, pues el imperio de la ley era el que podía garantizar la presencia de diferentes valores y códigos morales en la sociedad, en correspondencia con la existencia de individuos diferentes. Hayek y Popper vinieron a coincidir en su diagnóstico a lo largo de la década de los años cuarenta: no podían afirmar que la libertad fuera a ser siempre premiada, pues la elección, implícitamente, conlleva el riesgo del acierto o su contrario, pero la sociedad de los individuos integrados, soñada por los planificadores, era una sociedad cerrada, estática, detenida.

Karl Popper expuso entonces, en 1944, con su *Miseria del historicismo* –también este un texto que maduró en la década anterior, junto a su *Lógica del descubrimiento científico*– el origen conceptual de la idea de planificación. Analizó la inadecuada relación que se establecía entre planificar y predecir: **“ningún predictor científico tiene la posibilidad de predecir, por métodos científicos, sus propios resultados de futuro”**.<sup>1176</sup> La cuestión que Popper indicaba era que, el historicismo, introducía una suerte de esencialismo en el método histórico o de las ciencias sociales,<sup>1177</sup> entendiendo que la sociología era una especie de historia teórica, del análisis de las causas de la historia:

“Las predicciones científicas de la sociología tienen que estar basadas sobre leyes, y puesto que son predicciones históricas, predicciones sobre cambios sociales, tienen que estar basadas sobre leyes históricas (...) Pero al mismo tiempo el historicista sostiene que el método de la generalización es inaplicable a la ciencia social (...) las verdaderas leyes sociales tienen que ser ‘generalmente’ válidas. Pero esto sólo puede significar que valen para toda la historia humana, cubriendo todos sus periodos en vez de algunos de ellos meramente. Pero no puede haber uniformidades sociales que valgan más allá de un periodo. Por tanto, las únicas leyes universalmente válidas de la

---

<sup>1174</sup> Ibídem. p. 107.

<sup>1175</sup> Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. Ed. Penguin books. Harmondsworth, 1972. p. 280: **“It was against that system (...) that the saints and sages of earlier ages launched their warnings and their denunciations”**. Traducción nuestra. En su versión original fueron las *Holland Memorial Lectures* dictadas por Tawney en 1922. En su edición de 1937, cuya reimpresión manejamos aquí, Tawney hizo un amplio reconocimiento a la obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y *Sociología de la Religión*, entonces recién traducidas al inglés. Del mismo autor, y para su visión del socialismo británico en perspectiva, desde Owen hasta los años cincuenta del siglo XX, con especial énfasis en la educación (Vid. Tawney, R. H. *The Radical Tradition*. Ed. Penguin Books. Harmondsworth, 1964).

<sup>1176</sup> Popper, K. *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial. Madrid, 1973. p. 13.

<sup>1177</sup> Ibídem. pp. 44 ss.

sociedad tienen que ser leyes que eslabonen periodos sucesivos. Tiene que ser leyes del desarrollo histórico que determinen la transición de un periodo a otro. Esto es lo que quiere decir el historicista al afirmar que las únicas leyes verdaderas de la sociología son las leyes históricas”.<sup>1178</sup>

El asunto no era la recurrente aplicación del método científico a otros campos del saber, que a Berlin le preocupó tanto.<sup>1179</sup> Ni que el historicismo creyera que la predicción era el fin de las ciencias sociales, creyendo que era un fin alcanzable por medio del descubrimiento de **“ritmos, modelos, de las leyes o tendencias que yacen bajo la evolución histórica”**.<sup>1180</sup> El asunto era que Popper –que, no olvidemos, estaba en la sala de la LSE y era el organizador de las Conferencias del *Auguste Comte Memorial*, cuya inauguración corrió a cargo de Berlin y su “La inevitabilidad histórica”- en virtud del logicismo subyacente a su metodología científica, creía que podía explicar e integrar, sin contradicción, el hecho de que la Historia se caracterizaba por su interés en los hechos singulares, específicos, más que en leyes o generalizaciones. Afirmó que, al cabo, las ciencias sociales –que consideraba menos complicadas que las ciencias naturales-<sup>1181</sup> daban por sentado las leyes generales, que las usaban sin darse cuenta, mientras que las ciencias naturales las buscan y las experimentan conscientemente. El historiador las usa implícitamente en su terminología.<sup>1182</sup> Entre el historicista de tendencias deterministas que afirma que estas leyes generales existen, y entre el historicista que piensa que sólo existen hechos singulares que pueden causar otros hechos, Popper sostenía que ambos grupos se equivocaban y acertaban parcialmente. Ambos –decía- generales y particulares, eran necesarios para la explicación teórica general y, por extensión, para pensar en la unicidad del método científico, pues esa era la tarea de la historia: **“desenredar los hilos de la causalidad [general] y el describir la manera ‘accidental’ [particular] en que se tejen esos hilos”**.<sup>1183</sup> Allí donde el historicismo hacía tabla rasa de los hechos singulares por no relevantes y no significantes para la interpretación histórica, Popper seguía manteniendo el valor del hecho singular y exponía su propia teoría cuyo objetivo era unificar e integrar ambos campos del saber, con cuya operación quería mantener no predeterminada la singularidad de los impulsos humanos. Sería esta pretensión unificadora con la que Berlin discreparía intensamente.

En todo caso, y a nuestros efectos, su crítica al historicismo fue así la crítica a la planificación social y, tras ella, estaba, evidentemente, el debate sobre colectivismo e individualismo, formato, este último, que subyacía al ensayo de Berlin “Las ideas Políticas en el siglo XX”. Popper cierra su texto con estas dos conclusiones: **“Todas las versiones del historicismo son expresiones de una sensación de estar siendo arrastrados hacia el futuro por fuerzas irresistibles”**,<sup>1184</sup> y **“el historicismo es un movimiento muy antiguo”**,<sup>1185</sup> bebe de una profunda teleología que se remonta a la antigua Grecia, especialmente a Platón, lo cual, como es sabido, fue el contenido específico, en 1945, de su influyente *La sociedad abierta y sus enemigos*, que ahora retomaremos.

---

<sup>1178</sup> *Ibídem.* pp. 55-56.

<sup>1179</sup> *Ibídem.* p. 20.

<sup>1180</sup> *Ibídem.* p. 17.

<sup>1181</sup> *Ibídem.* p. 155.

<sup>1182</sup> *Ibídem.* p. 160.

<sup>1183</sup> *Ibídem.* p. 162.

<sup>1184</sup> *Ibídem.* p. 175.

<sup>1185</sup> *Ibídem.* p. 175.

Pero el objetivo socialdemócrata era otro. Teniendo presente las alternativas extremas de los años treinta y cuarenta –comunismo, fascismo, nazismo– y el colapso del liberalismo, los pensadores socialdemócratas tenían la esperanza de poder formular teorías acerca de los principios de una sociedad planificada y, siempre, democrática. “**Nos proponemos planificar para la libertad**” es la expresión que Mannheim –*mittel* europeo emigrado ya a Inglaterra– utilizó en el prefacio de su *Libertad, Poder y Planificación Democrática*,<sup>1186</sup> escrito en 1947 y publicado, en 1950, en Nueva York. La obra abordaba los principios para “**construir un sistema social**”,<sup>1187</sup> desde el reconocimiento de la libertad y la tradición democrática del Reino Unido y Estados Unidos y, cómo, precisamente y en alusión a Hayek, la *transformación no guiada* que la sociedad británica había tenido en el siglo XX, estaba en la raíz de los problemas del presente:

“El fin del *laissez faire* y la necesidad de planificar son inevitables consecuencias de la situación actual y del carácter de las técnicas modernas (...) las alternativas no son ya ‘planificación o *laissez faire*’, sino planificación ¿para qué? Y ¿qué clase de planificación?”.<sup>1188</sup>

Subyacente a esta ineludible idea de planificación, no se situaba solo que el triunfo de sistemas antidemocráticos había demostrado la terrible eficacia y validez de la planificación, o que la moderna ciencia social, ciencia de la administración o el incipiente *management*, era la perspectiva adecuada para el análisis de estos fenómenos, o que se cuestionara la compatibilidad mismo del capitalismo con la democracia, sino que se consideraba al liberalismo como una doctrina anticuada que no supo controlar, ni coordinar, ni generar –Berlin situaría su teoría en el corazón de esta crítica– sus propios mecanismos. Los mismos que crearon la expansión capitalista y la sociedad de clases y de masas. La sociedad fruto del liberal-capitalismo se dio por consumada:

“Hasta ahora sólo han aparecido dos reacciones ante la desintegración: 1) la planificación totalitaria (...) 2) la planificación democrática creada poco a poco por las políticas progresivas de las democracias (...) planificación para la libertad, sujeta a control democrático (...) planificación, no regimentación”.<sup>1189</sup>

Esta asimilación de democracia a socialización y planificación fue también el debate que, desde el ángulo liberal, se situaría bajo la sombra del totalitarismo, ya fuera para comprender la naturaleza política del sistema soviético como para identificar su presencia o amenaza en las democracias occidentales. Friedrich lo sintetizaba así, en 1937:

“Ningún estudio constitucional puede pasar por alto esto. Plantear la pregunta de si la práctica [liberal-capitalista-constitucional] en cuestión puede combinarse con la democracia constitucional. En ninguna parte se plantea tanto como en la socialización y la planificación (...) El socialismo

---

<sup>1186</sup> Mannheim, K. *Libertad, Poder y Planificación democrática*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1953. p. 19.

<sup>1187</sup> *Ibidem*. p. 24.

<sup>1188</sup> *Ibidem*. pp. 28-29.

<sup>1189</sup> *Ibidem*. pp. 44, 50.

moderado y socialdemócrata insiste en que la planificación es la culminación de la democracia. Aseguran que la democracia de tipo político, sin otra económica o industrial resulta incompleta (...) Siempre se ha subrayado el interés por una economía racionalizada, bien planteada. Se cree que la URSS como economía racionalmente planificada ha alcanzado el máximo grado de desarrollo.” <sup>1190</sup>

El propio Friedrich, que estudiaría en la década siguiente la naturaleza del totalitarismo desde su puesto en Harvard, alimentaría la idea de que cierto tipo de planificación era compatible con la democracia constitucional e incluso que era, también, su extensión natural en una sociedad industrial madura. <sup>1191</sup>

Como Berlin diría, allí donde emplaces y expongas a la libertad, se sabrá de la parte que estás con respecto a ella misma y cómo la estás entendiendo. Desde el laborismo se creía que el capitalismo había subordinado la libertad a las necesidades de la propiedad. Por esto, la libertad siempre había sido interpretada alejada de los órdenes sociales y económicos de la sociedad. Y, además, siempre dispuesta a ser abandonada por el capitalismo individualista si corría peligro su sistema económico. El laborismo británico, al proponer una libertad acerca de la que sostenían que era más avanzada -una libertad democrática-, no sólo quería identificar la libertad con la libertad económica, sino que, al hacerlo, entendía que salvaba a la libertad misma de la amenaza capitalista propiamente -pues su idea de la libertad era incompleta e interesada- y, con ello, hacía frente al propio fascismo, liberticida en esencia, habida cuenta de que el capitalismo, con su sesgada idea de la libertad, no podría ni querría hacer lo propio. Esto es, de nuevo, desde el fascismo se consideraba al socialismo como sistema económico incapaz de hacer frente al capitalismo y, viceversa, reforzando su desconfianza mutua. La libertad capitalista era incompleta al no integrar la libertad económica que otorga la sociedad según unos; incompleta al no integrar la libertad política total que otorga el Estado según otros. Ambos, dirá Berlin, ejemplos nocivos, aunque claramente distintos, de abuso de la posición atribuida a la libertad positiva previa confusión de la idea de libertad en sí misma.

Esta vinculación del concepto de libertad política y económica -sin olvidar que, el laborismo, en la práctica, era partidario del gradualismo social-, era la que, no obstante, no impedía considerar a éste las razones por las que la URSS era valorada como una **“pionera de una nueva civilización”**.<sup>1192</sup> El laborismo no negaba en ningún momento la ausencia de libertad política en la URSS, mas, habiendo sido completada con la idea de libertad social y económica, se aceptaba sin reservas que los avances sociales y económicos realizados por la URSS fueran una contribución que enriquecía la libertad económica de los ciudadanos soviéticos. Y, confirmaban que, estos avances, podían ser llevados a cabo bajo principios de la economía -y el consumo- planificados. Como sostenían Sidney y Beatrice Webb, la libertad occidental, tan valorada por el educado intelectual de esa misma cultura occidental, le impedía comprender las necesidades materiales de los millones de conciudadanos que apenas tenían para subsistir y, con ello,

---

<sup>1190</sup> Friedrich, C. J. *Gobierno constitucional y democracia: Teoría y Práctica en Europa y América*. Tomo II. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1975. p. 427.

<sup>1191</sup> *Ibidem*. p. 430.

<sup>1192</sup> Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. p. 41: **“Pioneer of a new civilization”**. Traducción nuestra.

le impedían, del mismo modo, asimilar que, sin las mínimas opciones para una vida material digna, no se podía ser libre o no se podía dar el mismo sentido que ellos, los muy acomodados, otorgaban a la libertad.<sup>1193</sup>

Lo que en esta idea de libertad burguesa había sido transformado –y olvidado– era que, admitiéndose que la libertad significa, ante todo y en origen, *ausencia de restricciones*, muy poco habría de significar si no se le añadía *presencia de oportunidades* para actuar: **“no hay libertad donde no hay oportunidad para sacar partido [activo] de ella”**.<sup>1194</sup> En la profunda crisis europea industrial y económica de la década de los treinta y cuarenta, esta era la gran ventaja que mostraba la planificación soviética, que era capaz de hacer más libres a los ciudadanos soviéticos que a los millones de desempleados británicos. Que mostraba cómo era posible **“la transición desde una ‘economía de la escasez’ a una ‘economía de la abundancia’**. El desplazamiento del énfasis desde la libertad de una persona al agregado de libertad de todas las personas en la comunidad, que está en armonía con la característica nota de universalismo (...) que se encuentra en los estadistas soviéticos”.<sup>1195</sup> Si la idea de libertad individual se complementa y supera con la idea de maximizar el agregado de libertades individuales convertidas ya en una comunidad, entonces, estaríamos ante esta presencia de oportunidades citada, donde *presencia* era ya, *igualdad de oportunidades*. La poderosa idea de una nueva civilización que portaba consigo la idea de una nueva cultura motivó lo suficiente a los Webb, como social-moralistas que eran y cercanos a los noventa años de edad, para emprender su enorme estudio sobre la URSS bajo la admonición de si este experimento de gigantesca escala podía considerarse, como los propios bolcheviques creían, una nueva civilización. Es decir, si podían tener cabida en él preguntas acerca de la *vida buena*:

“Lo que es valorado como *el máximo bien es la maximización de oportunidades, actuar de acuerdo al deseo individual*, [que es ya el] *de todo el agregado de individuos en la comunidad*. Esta ampliación efectiva, o más amplio ensanchamiento, del entorno mental y cultural de todo el pueblo, sin discriminación (...) es uno de los objetivos principales de la planificación deliberada de la vida buena en la URSS”.

<sup>1196</sup>

Este constante servir a la comunidad, con su propia ética autocreada, la eliminación de lucro individual, del desempleo, la planificación de la producción ajustada al consumo, la eliminación de los terratenientes y del capitalismo, no podía no ser atractiva para los Webb y otros teóricos socialdemócratas y, por ende, que mereciera la pena desear que estos ideales de la humanidad se expandieran, aunque no supieran muy bien cómo

---

<sup>1193</sup> Webb, S & B. *Soviet communism*. Ed. Longmans, Green & Co. 1ª edición. Lugar y año sin especificar (1937). pp. 1032-1037.

<sup>1194</sup> Ibídem. p. 1034: **“There is no freedom where there is not opportunity of taking advantage of it”**. Traducción nuestra.

<sup>1195</sup> Ibídem. p. 1035: **“The transition from the ‘economics of scarcity’ to the ‘economics of plenty’**. The shifting of emphasis, from the freedom of one person to the aggregate of the freedoms of all persons in the community is in harmony with the characteristic note of universalism (...) found in soviet statesmanship”.

Traducción nuestra.

<sup>1196</sup> Ibídem. p. 1035: **“What is there prized as *the highest good is the maximizing of opportunity, to act according to individual desire, of the entire aggregate of individuals in the community***. This effective enlargement, or wider opening, of the mental and cultural environment of all the people, without discrimination (...) is one main object of the deliberate planning of the good life in the URSS”.

Traducción nuestra. Cursiva en original

proceder para ello, *dentro* de un sistema parlamentario-capitalista. Pero, en todo caso, la unidad de acción con la que revestía al individuo, acompasando por la vía igualitaria su vida ya socializada con la de otros seres humanos, y el fortísimo ascendente metafísico-racionalista que alimentaba este modelo, en esta especie de nueva formación de la voluntad general, era una base conceptual bastante para la opción laborista durante toda la convulsa primera mitad del siglo XX, y aún en la posguerra. Pues, al margen ahora del propio sistema soviético, y como Cole –y Plejanov- dijo, se imponía la idea de la evolución lógica natural de las sociedades y su sistema productivo:

“En cierto sentido, la próxima etapa de la historia económica de los países industriales avanzados está, obviamente, destinado a ser mucho más ‘socialista’ (...) Yo no creo, como algunos socialistas aparentemente todavía creen, que el socialismo es inevitable (...) Creo que el socialismo es el desenlace lógico del capitalismo, y que sólo sobre bases socialistas puede nuestra civilización escapar de sus contradicciones”.<sup>1197</sup>

Si ya el propio capitalismo tendría esta evolución natural hacia el socialismo, llegar a una economía más socializada, con mayor regulación e intervención del Estado como garante de la igualdad, significaba que el énfasis habría de situarse en su dimensión moral-cultural. Pues, como así se podía constatar en el fascismo, donde permanecía intacto el esquema capitalista dirigido ya por el Estado, sin embargo, había desaparecido la retroalimentación democrática que el socialismo exigía como una consecuencia lógica que, a su vez y ahora sí y de producirse, dibujaría una socialización del individuo acorde con la socialización económica deseada por la socialdemocracia, abolidas las clases y la desigualdad.

También para Hayek, la pregunta por la democracia era parte indisoluble de la libertad económica propia del individuo liberal, con su inseparable método de la libre competencia y, en general, su visión política afín. Que era tan incompatible con la idea de planificación económica, como método con el que la socialdemocracia quería lograr sus fines señalados de antemano:

“La disputa entre los planificadores modernos y sus oponentes [liberales] *no* es, por consiguiente una disputa acerca de si debemos guiarnos por la inteligencia para escoger entre las diversas organizaciones posibles de la sociedad; no es una disputa sobre si debemos actuar con previsión y raciocinio al planear nuestros negocios comunes. Es una disputa acerca de cuál sea la mejor manera de hacerlo. La cuestión está en si es mejor para este propósito que el portador del poder coercitivo se limite en general a crear las condiciones bajo las cuales el conocimiento y la iniciativa de los individuos encuentren el mejor campo para que *ellos* puedan componer de la manera más afortunada sus planes, o si una utilización racional de nuestros recursos requiere la dirección y organización *centralizada* de todas nuestras actividades de acuerdo con algún modelo construido expresamente. Los

---

<sup>1197</sup> Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938. pp. 197, 240: “In one sense, the next stage in the economic history of the advanced industrial countries is obviously destined to be much more ‘socialistic’ (...) I do not believe, as some Socialist, apparently do still believe, that Socialism is inevitable (...) I do believe that Socialism is the logical sequel to Capitalism, and that only in Socialist foundations can our civilisation escape its contradictions”. Traducción nuestra.

socialistas de todos los partidos se han apropiado el término planificación para la de este último tipo, y hoy se acepta, generalmente, en este sentido”.

1198

Lo que se abandonaba con ello era, según Hayek, y como mínimo, una de las columnas vertebrales de lo que ha construido Occidente. Desde el discurso de Pericles hasta el Renacimiento y el individuo libre. El liberalismo que nació en el siglo XVIII en medio del siglo de las monarquías absolutas, Tocqueville y los Padres Fundadores. Se reduce todo ello a la idea de que el individuo está mal visto, **“asociado a egoísmo”**.<sup>1199</sup> Y, que, económicamente, supone el abandono de la libertad económica sin la cual, para él, **“no había verdadera libertad”**.<sup>1200</sup> Condensándose todo ello en la pregunta sobre la dirección de la sociedad, que es la que este autor situaría en el corazón de *Camino de Servidumbre*. Hayek, teniendo en mente a muchos de los socialistas democráticos continentales y británicos, algunos de los cuales llegaron, como él, al Reino Unido a comienzos de los años treinta equipados con su formación –y su mente compleja, dirá Berlin- *mittel* europea, señaló este asunto como recurrente en la propuesta socialista para una sociedad democrática y de todos aquellos socialistas para los que siempre era grata la expresión *organización deliberada*, es decir, **“dirección planificada de los esfuerzos de la sociedad”**.<sup>1201</sup> Y, todavía más grato, adjudicar esta falta de dirección previa a la creencia en la falta de capacidad que los individuos pueden ofrecer o, lisa y llanamente, por no ser este ámbito ya, como Berlin dijo al señalar una de las máximas novedades políticas del siglo XX, un espacio para la intelección individual y sí para la dirección del Estado, el partido o la clase.

Desde luego que el laborismo británico buscaba, de este modo, una nueva teoría democrática del poder en su conjunto, sin incurrir en tentaciones no democráticas de ninguna clase. Donde, frente al totalitarismo, la libertad se vinculaba al Estado en la medida que el Estado era el garante de la democracia y, de ahí seguido, **“la conclusión de que sin democracia no puede haber libertad”**.<sup>1202</sup> Las incipientes ciencias sociales –incluida aquí la Historia-, estaban llamadas a explicar, sobre todo, la situación del presente: el poder político tanto como el económico, el administrativo, el cultural o de los medios de comunicación, eran sometidos a examen. Entendiendo por *poder* la comprensión de los distintos tipos de presión que se ejercen en estas esferas sociales:

“Tal concepto de poder nos permitirá interpretar a la sociedad al nivel de la planificación, donde el control de todas las fuerzas sociales es necesario; la política no es ya un compartimento separado (...) este nuevo punto de vista descarta también como falaz la teoría económica del liberalismo. Los socialistas han repudiado justamente la supuesta ‘libertad’ del trabajador moderno para vender su trabajo en el mercado en que desee hacerlo (...) No se trata del problema de la libertad *contra* el poder, sino de formas alternativas de presión ejercidas por el poder social (...) los cambios sociales

---

<sup>1198</sup> Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990. p. 64.

<sup>1199</sup> *Ibidem*. p. 41.

<sup>1200</sup> *Ibidem*. p. 40.

<sup>1201</sup> *Ibidem*. p. 86.

<sup>1202</sup> Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. p. 66: **“The conclusion that without democracy there cannot be liberty”**. Traducción nuestra.

no pasan de la dominación absoluta a la libertad absoluta, sino que pasan por transmutaciones de distintas estructuras de poder”.<sup>1203</sup>

La idea de libertad que esta doctrina tenía era la de la autodisciplina espontánea de la sociedad de masas, cuyo fruto sería una armonía misteriosa gracias a **“los poderes auto-reguladores de la sociedad”**.<sup>1204</sup> La libertad se retrata como una guía colectiva, donde habrá espacio para el desarrollo de las cualidades personales, definidas previamente por la naturaleza de los grupos sociales y sus fines. Analizar esta guía colectiva era la tarea que de ciencias sociales, con la sociología a la cabeza, estudiar y comprender el conjunto social nuevo que la nueva época requiere. Este era el *miedo a la libertad* que el psico-sociólogo E. Fromm, en 1941, presentó en su conocida obra, donde el miedo provenía de la ignorancia de los orígenes capitalistas del aislamiento del individuo y su insuficiencia para comprender los procesos sociales y el beneficio del tránsito de la libertad negativa a la libertad positiva:

“Esta libertad el hombre puede alcanzarla realizando su yo, siendo lo que realmente [socialmente] es. En otras palabras, *la libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada* (...) Si la libertad humana se establece como *libertad positiva*, si el hombre puede realizar su yo plenamente y sin limitaciones, habrán desaparecido las causas fundamentales de sus tendencias impulsivas asociales (...) Podríamos llamar a este nuevo orden *socialismo democrático*...lo que cuenta es el establecimiento de un sistema económico racional que sirva los fines de la comunidad”.<sup>1205</sup>

En este magma hervía a pleno pulmón la idea de la *ayuda terapéutica* para vencer estas inseguridades producidas por el movimiento del suelo en que se asentaba el viejo individuo medieval. Mannheim, todavía, lo expresó más claramente, pues si el riesgo de exclusión era real, no se podía caer en el error de creer **“que la formidable transformación que estamos sufriendo pueda ser soportada sin guía espiritual”**.<sup>1206</sup> Un individuo puede encontrarla, desde luego, *ajustando* su sentido de la vida interno con el externo –el de la sociedad planificada- pero se corre el riesgo de un dualismo interno y externo que, de nuevo, exige concentración y dirección, pues lo contrario es una personalidad desdoblada y destruida, que no podrá desarrollar ninguna conducta consecuente: **“en el nivel del ajuste de grupos tenemos políticas que varían, pero no una política central [que hay que crear] nacida de una comprensión del conjunto”**.<sup>1207</sup> De aquí que se necesitara **“integrar la conducta humana en los distintos niveles de la vida social”**.<sup>1208</sup>

Tras esta prominente idea en el pensamiento laborista británico de posguerra, subyacía otra igualmente presente: la concepción de un ser humano cuyo primer objetivo vital era la felicidad. En una especie de utilitarismo-materialismo eudemonista de izquierdas.

---

<sup>1203</sup> Mannheim, K. *Libertad, Poder y Planificación democrática*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1953. pp. 66-67.

<sup>1204</sup> *Ibidem*. p. 332.

<sup>1205</sup> Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1968. pp. 295, 307, 311.

<sup>1206</sup> Mannheim, K. *Libertad, Poder y Planificación democrática*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1953. p. 371.

<sup>1207</sup> *Ibidem*. p. 371.

<sup>1208</sup> *Ibidem*. p. 372.



Como Laski afirmó, para quien busca la felicidad, el estado democrático, **“es la institución que existe para hacer la felicidad posible”**.<sup>1209</sup> Tal era la imbatible conjunción de fuerzas vinculadas bajo la rúbrica de la libertad y el contenido, previa y lógicamente objetivado, de la expresión *ausencia de restricciones*. Ausencia de restricciones acerca de las condiciones que garantizan la felicidad individual bajo la garantía de la cobertura positiva estatal. Esta era la disposición del momento presente, donde la idea de fuerza social, como fuerza históricamente relevante, respondía a una renovada racionalización de la libertad como parte del estado democrático y planificado cuyo fin último no era otro que la búsqueda conjunta, del estado y del individuo, de la belleza y la felicidad. De lo que Berlin, en dos palabras, criticaría como la falacia del *real utopianism*.

Si anticipamos ahora el simple, lapidario y berliniano **“yo no creo que tenga que decir a la gente lo que tiene que hacer”**,<sup>1210</sup> de 1953 y que de inmediato explicaremos, tendremos el más insoslayable y palmario contraste entre las tres perspectivas, la liberal, la socialista y la de Berlin. Nuestro autor no creía, en la inmediata posguerra, que su *tema conceptual* fuera tomar partido en el irrelevante debate de actualidad a favor o en contra de Hayek o Mannheim, de Cole o Popper, o que se esperara que emitiera las mayores obviedades acerca de la injusticia existente en el mundo. Es ya evidente que el paralelo entre la inevitabilidad de la economía planificada concuerda conceptualmente con la idea de la inevitabilidad histórica, que fue el terreno donde Berlin encaró este debate, creyendo que la dirección *consciente* de la sociedad hacia fines preestablecidos era una falacia probada que, además, solía conducir con frecuencia a lo contrario que profetizaba. A consecuencias inesperadas, por muy buena fe que tuvieran sus defensores, o no calculadas de antemano, propias de todo colectivismo: autoritarismo en la mayoría de los casos y totalitarismo en el caso extremo. Ocultamiento de aquello que a él le preocupaba. Víctimas, si se quiere, bien intencionadas, de contradicciones metodológicas derivadas de su falta de atención al soporte epistemológico con el que estaban operando –de ahí las críticas de Berlin al positivismo o al historicismo de posguerra- y a la consiguiente camisa de fuerza con la que concebían al individuo y a la libertad –de ahí la crítica a la libertad positiva de finales de los años cincuenta, la defensa del concepto negativo y la concreta crítica a la idea de libertad *acompañada* de otros conceptos, como el económico-. Y, por supuesto, de ahí su defensa de las Humanidades, de la Historia de las Ideas y de cómo era capaz de analizar el presente, en comparación con las recién llegadas ciencias sociales.

En esta encrucijada de posguerra, Berlin, empirista-pluralista partidario de actuar de acuerdo a los hechos una vez que se les hubieran quitado todos los velos monistas de encima, había tenido la inmensa oportunidad personal de haber vivido en la realidad estadounidense y soviética. *Dentro* de las mentalidades de las dos superpotencias y, con ello, atender de primera mano a los modelos conceptuales bajo los que estaban interpretando la realidad. Señaló, en pequeños círculos de influencia, el peligro de interpretar las decisiones políticas a la luz de teorías que revisitaban las ideas de siglos

---

<sup>1209</sup> Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938. Mannheim, K. *Libertad, Poder y Planificación democrática*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1953. p. 371: **“The citizen seeks for happiness, and the state, for him, is an institution which exists to make his happiness possible”**. Traducción nuestra.

<sup>1210</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 353: Carta a Denis Paul, de 30 diciembre 1952: **“I did not think it my duty to tell people what premises or beliefs they should hold”**. Traducción nuestra.

atrás sin la conveniente alerta de la suerte que corrieron esos mismos conceptos y por qué no habrían de ser válidos en la posguerra si eran asumidos automáticamente. El debate sobre la democracia, derechos y planificación, con su mezcla de materialismo ilustrado y romanticismo de masas es quien podía considerar inspirador, por ejemplo, tanto a Holbach como a Rousseau, sin reparar en la suerte del recorrido histórico de las ideas de estos. Es decir, sin considerar que la tentación de fundar nuevos sistemas, nuevas organizaciones de los Estados, nuevas estructuras políticas, no producían siempre los mismos resultados. Que si Rousseau fue indispensable para Kant o para la revolución francesa, podrá no dar ese mismo resultado en 1945 y, antes bien, al contrario, como quiso manifestar en el análisis que del ginebrino hizo -en 1952, bajo la fuerte influencia de la guerra fría- señalando la potencial tiranía de la voluntad general. Estas eran ya consideraciones históricas de Berlin que, por serlo, asumían la historicidad de las ideas y la idea misma de falibilidad en el devenir histórico. Pues estaba plenamente vigente el debate con el determinismo histórico defendido por Carr u otros historiadores británicos o con la reaparición del discurso positivista que caracterizó al Círculo de Viena, que apenas despuntaba cuando llegó la guerra y cuyo fisicalismo, renacido en la posguerra, no podría resultar antipático para quienes deseaban ver a las ciencias sociales impregnadas del espíritu científico de los sistemas sociales.

En medio del deprimido y extraordinariamente necesitado clima de respuestas firmes sobre las que asentar la reconstrucción del concierto mundial y la satisfacción de necesidades a un imperioso corto plazo, Berlin citó a Schumpeter,<sup>1211</sup> en 1949, -en el párrafo final de “Las ideas políticas del siglo XX”- como testigo de la validez de las convicciones propias no monistas y la necesidad de defenderlas: **“los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración”**.<sup>1212</sup> Para alguien que acababa de estar, *de hecho*, al lado de Ajmatova, en la habitación petersburguesa más lóbrega del mundo, en la penumbra de una única estufa alrededor de la cual conversaron varias madrugadas, por fuerza, el debate de actualidad habría de parecerle falto de la intensidad creativa necesaria para comprender el origen, estado y razón de las ideas que estaban configurando la época moderna. Toda la época moderna, desde el siglo XVIII al XX. Este fue el momento que dio sentido a su texto de posguerra sobre la *intelligentsia* rusa. El mensaje que “Una década maravillosa” -que después sería el libro *Pensadores Rusos*- enviaba a la posguerra, especialmente anglosajona, **“un fantástico regalo”**,<sup>1213</sup> el del ejemplo posible y real de la existencia de un puñado de personas capaces de una respuesta imaginativa sobre arte, moral, política y el ser humano. Aun estando inmersos en el ambiente más opresivo posible de la teocracia zarista -o del totalitarismo soviético-, y que no eran rusos orientales aislados o esclavistas apegados a la tradición o el territorio, sino europeos, individuos que habían operado con ideas provenientes del corazón europeo, de nuestra época romántica-ilustrada, que era también la de ellos. Que eran artistas y pensadores europeos que habían comprendido a fondo, de palabra y acto, con su propia vida y muerte, la lección diamantina de la libertad básica. Berlin insistía en que, como dijo Plejanov, es infinitamente insuficiente, si no erróneo, creer que la imagen

<sup>1211</sup> Schumpeter, J. A. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Ed. Folio. Barcelona, 1984. p. 313.

<sup>1212</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 243. Que corresponde a Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002 p. 217: **“Principles are not less sacred because their duration cannot be guaranteed”**.

<sup>1213</sup> Avineri, S. “Isaiah the Jew”. En, Avineri, S. & Ryan, A. (eds.). *The Book of Isaiah; Personal Impressions of Isaiah Berlin*. The Bodydell Press. Woodbridge, 2009. p. 163: **“I always thought that that was a fantastic gift to Isaiah’s adopted country”**. Traducción nuestra.

que de Rusia devuelve la URSS a Occidente, fuera aquella que la europeización marxista de la URSS proyectaba como nota monolítica. Para Berlin, testigo presencial y activo de la realidad ruso-soviética, la caracterización que sus contemporáneos hacían de la URSS o del socialismo-comunismo, le parecía un disparate del que, no obstante, era consciente de la dificultad de asumirlo como tal por parte de aquellos. La distancia entre el Berlin ruso-judío-europeo-continental que escribe “Una Década Maravillosa”, con el Berlin británico-pro americano-empirista-filósofo del lenguaje, que vive el día a día de Oxford y Harvard, fue la diferencia que marcó su inquietud entre su propia personalidad y su propia tarea y su responsabilidad académica. Asunto, como hemos expuesto, que trataría reiteradamente de ajustar o responder o domeñar en estos años en el nuevo reino de la Historia de las Ideas al que se dirigió y ya entraba. Y, que, mientras tanto, una buena dosis de incomodidad, crítica, incomprensión de fondo y malestar le procuró a su, no obstante, bien adaptada y asimilada posición.

En cualquier caso, la *aparición* de la sociedad que había tenido lugar, conjuntamente con las oleadas de industrialización masiva de finales del XIX y que buscó su lugar bajo el sistema de partidos, estaba llegando a su apogeo. A partir de 1945, demandaba ya una organización del Estado en estrecha interrelación con la sociedad. Esto, por una parte, significó las medidas que conocemos como el estado del bienestar, orientadas a soportar los riesgos sociales de los ciudadanos y, por otra, el replanteamiento del estado democrático sobre bases que no podían dar el mismo resultado de dominación y de exclusión de la representación política de los asalariados. Las consecuencias de las reformas contempladas en el informe del liberal Beveridge en Inglaterra, desde 1945 a 1951, en Escandinavia, Francia o Alemania, irían construyendo una organización social donde la inmensa mayoría seguían siendo trabajadores industriales por cuenta ajena, pero también irían en aumento considerable el estamento de los empleados o funcionarios del Estado. Las nuevas Constituciones comenzaron a citar, expresamente, al estado social para referirse a la intervención benefactora del Estado como garante de la extensión a toda la sociedad del proceso democrático, fundamentalmente a través de las ideas de igualdad, participación y ordenación económica.

Así fue como Attlee ganó las elecciones en el Reino Unido, en 1945. Con un programa de economía planificada, que luego vendría a menos,<sup>1214</sup> pues el laborismo británico valoraba claramente el efecto disuasorio de Estados Unidos, y no podía ni imaginar otra alternativa frente a la URSS y, ni mucho menos, emprender una especie de tercera vía en la que se conformara una posición propia entre las dos superpotencias, aun cuando en la retórica británica se sostuviera el argumento de identidad imperial y orgullo nacional. Esta fue la salida británica de la guerra, a medida que finalizaban los años cuarenta. Y donde, tengamos presente, el enemigo era Alemania, y la preocupación principal era evitar su renacimiento, y no tanto la amenaza soviética que, como vencedor también de la guerra, habría de cobrarse sus triunfos en la paulatina creación de su zona de influencia, reivindicando que el resultado de su victoria era también un logro de su dirección político-económica integrada y planificada.

El elevado coste de la ocupación británica del continente europeo, tenía un impacto cada vez mayor en su propia recuperación económica. Políticamente, había que comenzar a pensar en un acuerdo que sobrelleva esta situación e iniciar la retirada a las Islas. Por

---

<sup>1214</sup> Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Ed. Taurus. Madrid, 2008. pp. 113-114.

mucho que Francia deseara eliminar la amenaza alemana manteniendo al país germano desactivado y sin recuperación, la idea de una Alemania no reconstruida era perpetuar la situación de necesidad por todas partes.<sup>1215</sup> Los aliados no se podían permitir esa clase de plan habida cuenta del coste que suponía y cómo lastraría la recuperación económica general de Europa. Y, al cabo, Francia, ya fuera porque su ejército se había desmoronado en unos meses en 1941, o por la fuerte presencia del partido comunista, no generaba una confianza plena en el eje anglosajón, de modo que tampoco estaba en condiciones de imponer su criterio a los Aliados. Es en este momento crítico, por las dificultades de 1947 y el agotamiento de la euforia del final de la guerra, cuando se activa la Conferencia de París donde se debatiría la respuesta europea al ofrecimiento estadounidense del Plan Marshall. Berlin formaría parte de la delegación británica inserta en el Comité de Cooperación Económica Europea –de nuevo se encontraría allí con Kennan-. No se negó a ir a París, pero no es difícil imaginar que se sintiera fuera de sitio –comprensible, si tenemos en cuenta que fue invitado bajo la insólita etiqueta de *asesor económico*–.

Se configuraban así, los tres focos de atención política principal para Berlin tras la guerra: la actitud de Occidente ante la URSS y ante Rusia, la relación entre Estados Unidos y el Reino Unido y la situación en Palestina, el sionismo y la creación del Estado de Israel. En el primero, fijaba con un ojo su atención en la realidad soviética y, con otro, la posición europea y americana al respecto. Atlantista en el segundo y partidario que el Reino Unido colaborase activamente con Estados Unidos. Y, en el tercero, sionista convencido, analizando las causas de la creación del Estado de Israel y, yendo más allá en la comprensión de la suerte de la causa judía. Comprenderemos mejor así los avatares que la actualidad de estos años propinó a nuestro autor y la situación académica, política y conceptual con la que atravesaría la década siguiente.

### 5.5.1. LA UNIÓN SOVIÉTICA Y ESTADOS UNIDOS.

En 1946, de la nueva superpotencia soviética, Berlin dirá que no había elegido aislarse sino, *insularizarse*, como resultado natural del camino propio que siete décadas atrás, desde 1870 aproximadamente, había iniciado. Esta expresión reflejaba el deseo de la URSS de **“participar en las relaciones internacionales, pero prefiere que otros países se abstengan de interesarse en sus asuntos internos”**.<sup>1216</sup> Sin duda, esto aumentaba la complejidad que para los aliados suponía interpretar a la URSS, que no acertaban a saber si podía ser considerado como buen vecino, enemigo o bloque antagónico. Al final de la guerra, comenzará un decenio durante el cual, el comunismo, **“ejercerá su máxima**

---

<sup>1215</sup> Ibídem. pp. 116 ss.

<sup>1216</sup> Berlin, I. “El porqué del aislamiento voluntario de la Unión Soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 165. Que corresponde a Berlin, I. “Why the Soviet Union Chooses to Insulate Itself”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 90: **“She is ready to take a part in international relations, but she prefers other countries to abstain from taking an interest in her affairs”**.

**fascinación sobre la imaginación política del siglo XX**",<sup>1217</sup> como hemos reflejado en buena parte del epígrafe anterior. La URSS se había ganado el derecho a establecer su camino y su zona de dominio. Incluida la franja de protección en lo que luego sería su área de influencia, sometida, con más o menos variantes, a las condiciones totalitarias de la propia URSS,<sup>1218</sup> y donde se sucederían los intentos de revuelta, el primero de ellos de inmediato, en Praga, en 1948. Esta situación incluía a la Alemania Oriental bajo control soviético. De ahí que los aliados acabaran de asimilar que, o reactivaban económicamente a Alemania Occidental en la zona que estaba bajo su control o ni podrían con el coste de su desmantelamiento y desactivación permanente, -a pesar de la oposición francesa- ni, probablemente, con el atractivo ejemplo de desarrollo soviético propuesto desde el otro lado.

La posición del gobierno británico, por su lado, también con derechos de vencedor, respondía al diseño de un camino propio entre las dos superpotencias. Con su orgullo nacional, conservando aun buena parte del imperio y, confiado en sus propias y autónomas posibilidades. Esto propició la conocida como *luna de miel* británico-soviética de estos años: el derecho a explorar relaciones diplomáticas propias que, como mínimo, conservaran la posición británica en el mapa mundial y, si fuera posible, aumentara su estrategia de dominio e influencia. La URSS pensaba que comprendía a su interlocutor británico mucho mejor que él a sí mismo, no creyendo una sola palabra de lo que Gran Bretaña le decía. Según la URSS, ésta seguía los designios de su inevitable obediencia a las leyes del capitalismo y, como resultado lógico, había planeado las consiguientes estrategias para seguir teniendo una posición dominante en el mundo, armada, como los soviéticos creían que estaba, con maquiavélicos planes de expansión y dominio. Esta **"forma de marxismo muy cruda y simple"**,<sup>1219</sup> propiciaba una política exterior soviética absolutamente ideológica, ante la cual, los soviéticos podrán discrepar acerca de los medios, pero no de los fines británicos, que ya sabían, de antemano, cuáles eran.

Y Berlin lo que pensaba era que ambos países se malinterpretaban profundamente. Nuestro autor era partidario de tratar a la URSS de igual modo que se trata a otras potencias, sin especiales distinciones. Firmes en la defensa de sus creencias, sin entrar en provocaciones mutuas, y sin permitir que las políticas que se aplicaran devinieran luchas ideológicas. Las relaciones era mejor mantenerlas en su versión empirista más desnuda, similar a la visión de Kennan. Acerca de esta apertura de las relaciones anglo-soviéticas, dijo:

"No tengo la más ligera duda de que todo es una mera táctica (...) es mucho mejor no desear que debería haber un acuerdo, porque si lo hubiera se rompería y alguien podría sufrir daños, mientras que si no hay acuerdo habrá aprehensión mutua, extremo nerviosismo en todas partes, tensión y paz. Mejor permanecer escéptico y vivos que idealistas y llenos de buena fe con

---

<sup>1217</sup> Furet, F. *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1996. p. 410.

<sup>1218</sup> Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Ed. Taurus. Madrid, 2008. pp. 186 ss.

<sup>1219</sup> Berlin, I. "El porqué del aislamiento voluntario de la Unión Soviética". En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 167. Que corresponde a Berlin, I. "Why the Soviet Union Chooses to Insulate Itself". En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 92: **"A very crude and simple form of Marxism"**.

Intelectuales destacados como Cole, Postgate, Tawney, A. P. J. Taylor o Laski, o el círculo de opinión reunido en torno a la revista *The New Statesman and Nation* –donde Berlin también publicaba- representaban perfectamente la perspectiva contraria al parecer de Berlin. Cuando le pregunta a Cole sobre determinadas opiniones que semejan a las que mantendrían comunistas de regímenes totalitarios, Cole le responde que **“si cree que los comunistas son iguales que los nazis, allá él, pero esta no es su opinión”**<sup>1221</sup> y no cree que se puedan mezclar ambos sistemas. Lo relevante para estos influyentes pensadores de la izquierda británica era cómo el sistema soviético había conseguido, en primer lugar y, sobre todo, tras su nueva Constitución,<sup>1222</sup> diferenciarse de los fascismos continentales – pues para estos una constitución así sería impensable-; en segundo lugar, alargar el gobierno más allá de los miembros del partido, incorporando a la vida administrativa a millones de ciudadanos; y, por último, dar la oportunidad a los trabajadores de criticar y participar en el sistema de producción de un modo impensable en el sistema capitalista. Siendo esto, especialmente, un signo atendible de libertad de los trabajadores, de libertad económica, al modo que aspiraban –y no conseguían- los sindicatos británicos. Si bien era verdad que no había libertad en la URSS, se asentía que la puesta en marcha de un sistema nuevo requería tiempo, el necesario para que los propios ciudadanos soviéticos se acostumbraran al nuevo sistema y que el propio régimen dejara de sentir la amenaza externa que, a su vez, era causa de la desconfianza del partido y el gobierno soviético hacia sus propios ciudadanos. De ahí que la idea de una política occidental *de buen vecino* hacia la URSS fuera reclamada en el Reino Unido y en Estados Unidos, como camino que facilitaría la presencia de otras libertades en la URSS.

Esto era especialmente relevante en Francia, país que representaba la pieza principal del rompecabezas continental en la posguerra. Aun cuando Francia había perdido su posición de potencia europea, sus aspiraciones de estatus mundial eran difíciles de congeniar con su papel real durante la guerra, debido al impacto que produjo la rápida invasión alemana y la escasa resistencia del ejército francés. Esta demanda de influencia también se mezclaba con un sentimiento de antipatía por la omnipresencia anglosajona, su predominio en la relación aliada con la URSS y por la amenaza que la cultura americana y el mercantilismo asociado a la misma suponía como colonización casi sacrílega de la propia cultura francesa. La propaganda comunista, que respondía a la estrategia soviética de crear un clima favorable a su propio sistema y, en consecuencia, influir en las decisiones del poderoso partido comunista francés, gozaba de su propio crédito en Francia frente a la posición anglo-americana.

---

<sup>1220</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 497: Carta a Shiela Solokov Grant, 21 de septiembre 1955: **“That the whole thing is merely a tactic I haven’t the slightest doubt (...) That is very much not to be desired that there should be an agreement about it, for if there is an agreement it will be broken and somebody will blow us up, whereas if there is no agreement there will be mutual apprehension, extreme nervousness on all sides, tension and pace. Better remain skeptical and alive than idealistic and full of faith and many wars and frightful destruction”**. Traducción nuestra.

<sup>1221</sup> Ibídem. p. 222: Carta a Arthur Schlesinger, entre 18 y 24 de febrero 1951: **“Cole says that if I think the Communist are to be equated with the Nazis then I may be right but he does not (...) That the communist are somehow on the left, SOBs on their own”**. Traducción nuestra. Cole también creía que no había mucho peligro de influencia comunista en el Reino Unido, que era casi inexistente (Vid. Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. p. 170. Ed. Penguin books. London, 1938).

<sup>1222</sup> Webb, S & B. *Soviet communism*. Ed. Longmans, Green & Co. 1ª edición. Lugar y año sin especificar (1937). pp. 3 y ss. El Partido Comunista de la Unión Soviética quedaba fuera de la Constitución, por encima de ella.

Berlin presencia, mitad consternado y mitad irritado, estos frecuentes episodios, tanto intelectuales como políticos en el Reino Unido, Estados Unidos o en el resto de Europa. Sabía de lo que hablaba, y ya fuera por la desagregación de cierto socialismo y comunismo que los intelectuales de izquierda británicos hacían, como por la ingenua perspectiva política del acercamiento y vecindad, él era consciente de la falta de conexión real de estas interpretaciones con los crudos hechos que la URSS ofrecía. En los años posteriores a la guerra, no se cansaría de advertir a sus contemporáneos británicos que la URSS, en su área de influencia, no iba a permitir ninguna disidencia y que la estrategia de la URSS con el bloque occidental era la penetración de las organizaciones comunistas y socialistas con objeto de obtener el control de las mismas.<sup>1223</sup> Donde, precisamente, la socialdemocracia europea era la que sufría la peor parte, hasta su aniquilación en la zona soviética y la necesidad de ser apoyada en Occidente. Berlin se quejaba de la miopía del gobierno británico:

“Sobre Europa, nuestro Bevin [Secretario de Estado del *Foreign Office* en 1947] está equivocado porque lo que los no comunistas necesitan es guía política más ayuda a todos los regímenes de una naturaleza socialdemócrata y no una mezcla de buen sentido social y económico, que por muy valiosa que pueda ser y vitalmente necesitada, como en 1919, no es la fuerza magnética para los europeos en el presente”.<sup>1224</sup>

Para Berlin, la URSS se había convertido ya en una enorme escuela. Sujetaba a la sociedad en **“una suerte de desarrollo infantil atrofiado”**.<sup>1225</sup> No era una cuestión de diferente grado de madurez colectiva, que ya se iría alcanzando, sino que, en su opinión, a la Unión Soviética era mucho más útil entenderla como un inmenso régimen educacional –no con la idea de una prisión-. Los ciudadanos se educan en una escuela cuyo mayor propósito es igualar a Occidente en su progreso lo antes posible, sin distracciones acerca de otros propósitos culturales o sociales. Con su racionalismo extremo, las elites del partido y del gobierno soviético tenían que recortar sus diferencias con Occidente y hacerlo, además, construyendo una nueva sociedad, inédita hasta ahora, en un entorno nacional e internacional lleno de intrigas y riesgos. Para Berlin, que conocía como muy pocos la URSS, hablar allí de *sociedad* era un asunto puramente arbitrario, si acaso, **“como privilegios concedidos a los escolares”**.<sup>1226</sup> Su mensaje reiterado, comprobado personalmente en sus estancias de 1945 y en 1956, iría

<sup>1223</sup> Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. pp. 203 y ss. Ed. Taurus. Madrid, 2008.

<sup>1224</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 21: Carta a Philip Graham, 14 noviembre 1946: **“On Europe I think (our) Mr B (evin) wrong because what the non-communist needs is a political lead+help to al régimes of a social democratic nature, & not social cum economic good sense, which worthy as it may be, & vitally wanted in 1919, is not the magnetic force for the European at present”**. Traducción nuestra.

<sup>1225</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 249. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 156: **“A kind of arrested infantile development”**.

<sup>1226</sup> Berlin, I. “El porqué del aislamiento voluntario de la Unión Soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 171. Que corresponde a Berlin, I. “Why the Soviet Union Chooses to Insulate Itself”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 94: **“Like privileges allowed to schoolboys”**.

en sentido contrario: el abismo entre gobernantes y gobernados era la división más aguda que remarcar en la sociedad soviética, y **“cuando uno habla con ciudadanos soviéticos no tarda en percibir a cuál grupo de los dos grupos pertenece”**.<sup>1227</sup>

A partir de ahí, para él, casi todo en la URSS será mera táctica. El movimiento en zigzag era el arma que los propios líderes soviéticos usaban para su uso interno. Berlin denominó a este movimiento *dialéctica artificial*, asimilándolo a los problemas que los propios revolucionarios soviéticos tenían para fijar el alcance de su propio sistema. El riesgo de que una orden revolucionaria fuera demasiado lejos o quedara corta, ya fuera como orden o como ejecución de la misma, era especialmente relevante para los que tenían un lugar en el aparato del partido o del gobierno. La *dialéctica artificial* era invención original de Stalin para zigzaguear en estos peligros, abriendo la mano o cerrándola cuando fuera necesario según hubiera que parar porque se iba demasiado lejos o apretar si se desaceleraba. Esta era la tensión a la que sometía el líder soviético a la sociedad. Teniéndola en una permanente rigidez en la cual, los seres humanos tenían que estar atentos siempre a cuál era la posición oficial para, cuando se produjera un bandazo, tener la capacidad de seguirle, lo cual les podía salvar la vida o hundirles para siempre. Era un instrumento para dirigir vidas y romperlas cuando fuera necesario y, como tal, lo grave, dijo Berlin, es que se trataba de un fenómeno poco estudiado. Las purgas y los juicios políticos sumarísimos de la posguerra en la propia URSS y los que serían sus países satélites tuvieron también esta finalidad:

“Con respecto a las oportunidades que tiene de sobrevivir la dialéctica artificial, es relevante considerar los efectos de la movilización permanente – vida militar-, los efectos de trasladar esa idea militar a la vida entera de una sociedad en modo que las cosas realmente, permanezcan militarizadas y ningún aliento de vida civil permita aliviar esa tensión, sin que haya sorpresa para los cambios o pensemos que una inmoralidad así no puede perdurar (como nuestro amigo Mr. X [Kennan] piensa obstinadamente)”.<sup>1228</sup>

De uno de estos bandazos, precisamente, fue víctima el tío de Berlin, Leo Berlin,<sup>1229</sup> falsamente acusado de pertenecer a una conspiración de médicos –en su mayoría judíos-

---

<sup>1227</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 250. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, Is. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 156: **“When one speaks to Soviet citizens it soon becomes quite clear to which of the groups they belong”**.

<sup>1228</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 255: Carta a Hamilton Fish Armstrong, 20 de noviembre 1951: **“Concerning the chances of survival of the artificial dialectic. Perhaps something might be said about how very like a permanent mobilization –army life- the whole thing is for the average Soviet citizen and that considering what people do take when they are in armies –particularly Russians and Germans- provided that things really are kept militarized and no breath of civilian ease is allowed to break the tension, there is no occasion for surprise that this has lasted for so long (...) as our friend Mr. X seems to me obstinately to believe”**. Traducción nuestra.

<sup>1229</sup> Leo Berlin, que había sido enviado a un campo de concentración en Siberia, en 1952, acusado de nacionalismo judío, fue devuelto a Moscú acusado ahora de pertenecer a una red de espías británicos – entre los que se encontrarían el propio Isaiah y su padre, Mendel-, allí fue torturado hasta obtener una falsa confesión. A la muerte de Stalin, el proceso fue revisado y el régimen proclamó la inocencia de los doctores. Hasta febrero de 1954 Leo Berlin no fue *rehabilitado*. Moriría al año siguiente de un ataque al corazón al encontrarse con su torturador cara a cara por la calle (Vid. Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 357. n. 2).



que se suponía que estaban asesinando a líderes y oficiales soviéticos. En carta a B. Dreben, nuestro autor responde por triplicado; primero, sobre lo que era realmente el régimen soviético y muy pocos querían ver, segundo, sobre los reproches que recibe por ceñirse a su propia perspectiva del asunto sin conceder un gramo de confianza a la URSS y, por último, sobre la contaminación ideológica que sufren aquellos occidentales que, sin embargo, aplican la estricta vara de medir empírica a la ciencia y no a la realidad de cada día que, precisamente, la intelección de la realidad proporciona:

“Estás sorprendido [se dirige a Dreben] por las noticias de los soviéticos acerca de los judíos, yo no mucho, más o menos lo esperaba. Esta es la clase de cosas que la gente, ocasionalmente, tiene en contra mía, que yo debería creer en los rusos (...) pero realmente es terrible, muestra el precio enorme al que la verdad es cargada, que tremenda montaña de ilusión y desilusión tiene que ser pinchada y penetrada y que enorme coste en sufrimiento se produce antes de que los hechos –de los cuales hablamos con tan falsa elocuencia cuando hablamos acerca de filosofía de la ciencia- sean agudamente apprehendidos por los seres humanos”.<sup>1230</sup>

En los asuntos de actualidad, la prédica de Berlin era significativa debido a su posición e influencias en el entorno en el que se había situado. A comienzos de 1948, el entonces Jefe del Departamento de Información del *Foreign Office*, A. Dudley, con el que había coincidido en Washington, le consultó acerca de dónde poner el acento que diferenciaría ambos sistemas, el soviético y el occidental, a los efectos de subrayar la superioridad de las democracias occidentales. Y su nítida respuesta y el implícito conflicto de valores pluralista que había bajo ella, fue: **“a lo que nuestras diferencias reales me parece que se reducen es a las visiones opuestas de la vida social”**.<sup>1231</sup> Es decir, era ahí donde no había coincidencia posible, comparación posible, en la vida social a la que cada sistema daba opción. Entre monismo y Pluralismo –aun cuando este mismo Pluralismo en Occidente no lo tuviera tampoco fácil o estuviera lejos de ser formulado aún-. Y, era ese, el punto que a Berlin le parecía inobjetable, porque criticar a las doctrinas comunes subyacentes a los dos bloques, ya fuera, liberalismo, marxismo, positivismo, conservadurismo, socialismo, era criticar las bases conceptuales comunes europeas de las que estos modelos surgieron. Es decir, era criticarnos a nosotros –occidentales- mismos. Apoyar una diferencia sobre esta base, era debilitar la propia posición occidental. Hasta el Reino Unido tuvo su momento hegeliano e idealista y, si de nacionalismo se tratara, la incipiente descolonización ofrecería notables ejemplos de post-colonialismo mezclado con racismo al modo que, por ejemplo, Rhodes, lo ejecutaría en África. El foco, si de verdad quería marcar diferencias, tenía que apuntar a otra parte:

“(1) Libertades Civiles. Que creemos (...) en cierto modo en la proposición de que la vida no merece ser vivida –o cualquier fin no es valioso si- a menos que

---

<sup>1230</sup> Ibídem. pp. 357-358: Carta a Burton Dreben, 22 de enero 1953: **“Were you shocked by the Soviet news about the Jews? I was not very, I more or less expected it. That is just the sort of thing that people occasionally have against me, that I ought to have believed in the Russians more (...) But it really is terrifying: it only shows at what enormous Price the truth is bought; what a tremendous amount of delusion and illusion has to be pricked and penetrated and at what enormous cost of suffering before the facts – which we speak about so glibly when we talk about philosophy of science- are acutely apprehended by a human being”**. Traducción nuestra.

<sup>1231</sup> Ibídem. p. 45: Carta a Alan Dudley, 17 de marzo 1948: **“What our real differences seem to me to boil down to is conflicting views of social life”**. Traducción nuestra.

los individuos tiene derecho a cierta área de vida privada, y relaciones privadas sin que la invada el Estado o alguna institución (...) A menos que esto sea garantizado, los hombre podrán disfrutar de seguridad y prosperidad pero no libertad (...) Los esclavos políticos lo son por ello, porque su sociedad ha pervertido el significado de 'libertad' y 'ley' (...) (2) Nosotros creemos, y los marxistas no, que el valor y la verdad de las opiniones y acciones de un hombre no depende completamente, o incluso decisivamente, de su lugar en la estructura económica o social. Nosotros creemos, y los marxistas no, que la diferencia de intereses entre individuos o grupos o clases no les impide de tener idénticos intereses o ideales en otras cosas (...) Nosotros juzgamos cada caso según sus méritos y no de acuerdo con pre-concepciones *a priori* (...) La visión marxista sobre todo esto –debido a que ellos reclaman la irrefutabilidad de su teoría- deriva de la tradición racionalista europea que Marx no comprendió o conscientemente traicionó. Todo esto (...) es mucho más central que las raíces de nuestra tradición cristiana, griega, etc. que los marxistas pueden –y podrían- igualmente reclamar u oponer con una teoría materialista que, en alguna medida, nosotros también aceptamos”.<sup>1232</sup>

La URSS no se podía pensar como una sociedad civil, como algo parecido a la sociedad civil de la democracia socio-liberal. Berlin ya dijo que lo más útil era pensar en aquel sistema como una escuela gigantesca. En adelante, la diferencia radical con Occidente, según nuestro autor, yacía en todos aquellos aspectos que revelasen el tipo de *sociedad civil* que la URSS construyó en comparación con las democracias occidentales. Otros parámetros, militares o económicos, entre Occidente y la URSS, ofrecía como resultado sistemas productivos similares, con dinámicas de poder que reproducen esquemas hasta cierto punto parecidos en un lugar u otro. Si bien aguas arriba, los conceptos y categorías fueron comunes, en la URSS habían sido transformados hasta llegar a una idea del ser humano infinitamente maleable, al que había que tener en tensión permanentemente, marcando su vida a ritmo de movilización total, como un experimento social que produjo en la URSS el desapego jamás visto entre gobernantes y gobernados, como en décadas sucesivas reiteraría y que el sistema soviético alimentaría hasta el final de sus días. Y, al lado de esto, Berlin también sostenía su convicción de que, *debajo*, existía Rusia, la existencia soterrada del espíritu de la *intelligentsia* rusa aún viva.

---

<sup>1232</sup> Ibídem. p. 45: Carta a Alan Dudley, 17 de marzo 1948: “(1) Civil Liberties. That we believe (...) at any rate in the proposition that life is not worth living –or any ends pursuing, unless individuals have the right to a certain area of private life, & personal relations uninvasion by the state or any institution (...) Unless this is guaranteed men may enjoy security & prosperity but not liberty (...) Political slaves are done for, because their society has perverted the meaning of the words ‘liberty’ & ‘laws’ (2) We believe, & the Marxist do not, that the value & truth of a man’s opinions & activities does not wholly, or even decisively, depend on his place in the economic or social structure. We believe, & the Marxist do not, that diversity of interest between individuals or groups or classes in some respects does not prevent them from having identical interests or ideals in others (...) We judge each case on its merits & not in accordance with a priori preconception (...) The Marxist view about this –because it claims the irrefutability of its own theory- departs from the rationalist tradition of Europe which Marx either misunderstood or consciously betrayed (...) I think all this (...) is much more central than the roots of our tradition in Christianity & Greece, etc. which Marxists can - & wd- either equally claim or oppose with a materialist theory which in some measure we accept too”. Traducción nuestra.

Como es conocido, la guerra fría también fue una guerra cultural. En 1948, la URSS creó el *Movimiento por la Paz Internacional* como instrumento de la política exterior soviética. Lanzado en Polonia, sus congresos del año siguiente se celebraron en París, Praga y Nueva York.<sup>1233</sup> Estas reuniones fueron un eficaz amplificador del concepto de *coexistencia pacífica*, que se asoció al de guerra fría, cuando éste comenzó a definir la política de los dos bloques y las dos superpotencias, a comienzos ya de la década de los años cincuenta. La reacción del bloque Occidental siguió a la maniobra soviética y, en 1950, se celebraría en Berlín el *Congreso para la Libertad Cultural*, bajo el auspicio de intelectuales como Russell, Croce, Dewey, Jaspers y Maritain, y colaboradores como Koestler, Aron o Ayer. Su objetivo era impulsar y movilizar a los intelectuales en su lucha contra el comunismo,<sup>1234</sup> a través, sobre todo, de la publicación de revistas culturales:<sup>1235</sup> *Encounter*<sup>1236</sup> en el Reino Unido, *Preuves* en Francia, *Tempo Presente* en Italia y *Der Monat*, en Alemania. El Congreso, primer ejemplo de batalla cultural bajo la guerra fría, estaba secretamente financiado por la Agencia de Inteligencia Americana – CIA-. Estados Unidos también crearía otros instrumentos de influencia y manipulación cultural, como sucedió con la Agencia de Información de Estados Unidos –UCIA-, que nació en 1953 bajo el mandato de Eisenhower.<sup>1237</sup>

Que el *Congreso para la Libertad Cultural* contaba con las simpatías de Berlin era claro y fácil de comprender. Atrajo a su órbita tanto a críticos, autores y literatos como a patrocinadores económicos que, de un modo u otro, tomaban posición en la confusa polarización de la primera década de posguerra, donde se mezclaban las posiciones simpatizantes con la URSS, sobre todo en Francia e Italia y, menos, en comparación con estas, en el Reino Unido. La guerra fría fue, así, también, una confrontación sobre la superioridad conceptual de las exégesis que de una misma cultura europea se producían en ambos bloques. De un sistema político sobre otro, de una economía productora de bienes industriales pesados y masivos y otra de artículos orientados al bienestar y el consumo en otra.

---

<sup>1233</sup> Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Ed. Taurus. Madrid, 2008. pp. 331-332.

<sup>1234</sup> Ibídem. pp. 333 ss.

<sup>1235</sup> El Congreso estaba financiado por la Fundación Ford y, en secreto, por la CIA estadounidense. No consta que Berlin supiera esto último, pero no es raro pensar que, de un modo u otro, fuera consciente de ello. Recordemos lo que ya opinaba de esta clase de fundaciones y como, él mismo, rechazó su oferta de trabajar en USA para la Fundación Ford una vez acabado su servicio en USA, donde sí recalaría Kennan al salir de la administración estadounidense y, entre otros proyectos, editaría profusamente, y por primera vez en Estados Unidos, autores rusos en lengua original (Vid. Gaddis, J. L. *George F. Kennan. An American Life*. Ed. The Penguin Press, New York, 2011. pp. 477-505).

<sup>1236</sup> En *Encounter*, cuyo editor, de 1953 a 1967 fue Stephen Spender, publicó Berlin las conferencias que después formaron parte del libro *Russian Thinkers– A Marvellous Decade*. Lo que provocó un episodio de protesta por parte de nuestro autor. El editor-gerente –I. Kristol- añadió subtítulos que Berlin no anuló o corrigió en las pruebas. Se interpretaron estos subtítulos como propaganda de guerra fría, especialmente el del capítulo de Herzen –Herzen y el Gran Inquisidor- relacionando al gran inquisidor con torturas e ideologías, que es como Berlin creía que así lo entendía el lector británico de entonces, y no con espiritualidad y ortodoxia intelectual. Berlin dice que, en efecto, su artículo sobre Herzen estaba permeado de cierto anti-totalitarismo y, en particular, de anti-comunismo. Berlin reconoce que está citando pasajes de Herzen en sus escritos animado por, posiblemente, un énfasis anti-totalitario, y esto enfurecía a personas como E. H. Carr, lo cual sea dicho, no es que le produjera mucho disgusto a Berlin. En todo caso, Berlin acepta mal que bien el subtítulo del editor, aunque subraya que otras interpretaciones a su lectura de Herzen son posibles y no sólo esa (Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 529-530: Carta a Irving Kristol, 15 de mayo 1956).

<sup>1237</sup> Mases, J. & Morgan, C. LL. (eds.). *Cold War Confrontations. US exhibitions and their role in the cultural cold war*. Ed. Lars Müller Publishers. New York, 2008. pp. 34 ss.

En su posicionamiento, nuestro autor estuvo, inequívocamente, del lado anglo-americano. Otra cuestión sería precisar su posición en este bloque que, en parte, ya hemos ubicado. En 1949, cuando maduraba ya la creación del *Centro de Estudios Rusos* en Harvard, Berlin sugirió abiertamente, en coherencia con la opinión que antes había ofrecido al *Foreign Office* británico, que lo más valioso que se podría hacer desde este centro era enviar expertos a hablar con los desplazados a cualquier rincón de la URSS para conocer su opinión y enmendar con ella el discurso oficial. La respuesta que obtiene es que eso es extremadamente peligroso. Cuando insiste, entonces, en que será de la máxima utilidad gastar fondos en los textos y documentos de los pensadores y revolucionarios rusos del XIX, de nuevo, la respuesta será que es también peligroso.<sup>1238</sup> Para su irritación, Berlin se encuentra con que la vida rusa, para Harvard y la Administración estadounidense, es el periodo comprendido desde 1918 a 1946, es decir, la proyección marxista que de Rusia hizo la URSS y, el principal objetivo que los estudios de Harvard habrán de cumplir, era predictivo, siempre a partir de ese enfoque. Al igual que, por ejemplo, G. D. H. Cole pensaba que fascismo y nazismo eran, esencialmente, **“productos de la primera posguerra”**.<sup>1239</sup> Para Berlin, ya sabemos que era vital comprender la genealogía que se remontaba a dos siglos antes, conocimiento que creía, además, que ninguna suerte de sociología comparada o moderna ciencia social iba a satisfacer. Esto fue causa, también, como analizaremos, de la relativa falta de interés de Berlin por la idea de totalitarismo, en tanto que esta se abordaba excluyendo de su comprensión la parte principal de la explicación, pues, a la formación del régimen totalitario, como Fisichella afirma, le precedió la formación del hombre totalitario,<sup>1240</sup> que es justo lo que Berlin estudió en la Ilustración y Contra-ilustración reaccionaria como monismo de fondo presente en los dos modelos conceptuales de nuestra época.

En su nueva visita a la URSS, en 1956, de un mes de duración, y con Krushev al mando del país, su opinión apenas había cambiado. Tras la visita, y desde sus vacaciones italianas del verano de este año, en septiembre, escribe a Anna Tallin –amiga y periodista de la BBC– como **“si uno permanece en la URSS más de dos semanas, su perspectiva cambia dramáticamente, es como despertarse de un sueño, sin puentes con la realidad. No hay cambio real: solo legalización de una situación que ya ha sido arbitrada previamente”**.<sup>1241</sup> Berlin no dejaba de rebatir la idea de la comunión entre gobernantes y gobernados bajo el sistema soviético: **“el gobierno de la URSS es el más robusto y monolítico que he visto jamás (...) llevará tiempo hacerles tolerantes y gente civilizada: el vacío entre gobernantes y gobernados es enorme”**.<sup>1242</sup> Su posición, en 1958, seguía

---

<sup>1238</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 88-89: Carta a E. H. Carr. 14 de mayo de 1949.

<sup>1239</sup> Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938. p. 183: **“It was something new, and it is impossible to explain it in terms of anything except itself. For Fascism in Italy and Nazism in Germany are essentially post-war products”**. Traducción nuestra.

<sup>1240</sup> Fisichella, D. *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*. Ed. Carocci. Roma, 2002. pp. 150 ss.

<sup>1241</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 541. Postal a Anna Tallin, septiembre 1956: **“I one stays in the URSS more than two weeks one's perspective & values are fatally transformed: to leave it is like waking from a dream: there is no bridge with reality. There is no real change: only legalization of a previously 'proizvolnaya' situation”**. Traducción nuestra. Cursiva y ruso en el original.

<sup>1242</sup> *Ibidem*. p. 541. Postal a Rowland Burdon-Muller, septiembre 1956: **“The governing body of the URSS is the most terrifying body of thoughts I've ever seen (...) it will take time to make them tolerant of humane and civilized people: the gap between governors and governed is enormous”**. Traducción nuestra.

siendo partidaria de la política de contención, con armamento nuclear suficiente. Creía que la URSS continuaría su producción nuclear hicieran lo que hicieran los demás:

“Creo (a) que la oportunidad de contener a los rusos y de no saltar por los aires por los deseos de un loco, un tonto o un cretino son lo bastante altas para que la OTAN se mantenga alerta. Y que (b) en ciertas situaciones uno no puede calcular demasiado –si uno está dispuesto a morir antes que sufrir una agresión de este tipo, a uno le está permitido defenderse con todo lo que tenga a mano. Cuando digo si uno está preparado para morir no lo digo en el sentido que uno tenga que morir, sino como miembro de algún todo social con el que uno siente solidaridad y acerca de cuyas actitudes uno está convencido- esto es lo único que permite a una democracia argüir como principio verdadero para ir a una guerra sin cinismo”.<sup>1243</sup>

A finales de 1958 y, esta vez, con fondos de la Fundación Rockefeller, se estudió la creación de un *Instituto* para el estudio del marxismo y el leninismo, ahora en Berlín.<sup>1244</sup> Nuestro autor, invitado a disertar sobre Plejanov en la Universidad Libre de Berlín y, de paso, ofrecer en persona su punto de vista acerca de este nuevo *Instituto*, no pudo asistir al encuentro, pero ofreció su opinión sobre esta nueva entidad. Que ya no era la que había dicho sobre el *Centro de Estudios* de Harvard diez años antes, pues consideraba inútil volver a repetirlo. Su temor ahora se situaba en la ceguera intelectual ante la URSS, y, que, a menos que fuese activada alguna contra-influencia, los posiblemente bien intencionados investigadores de este *Instituto*, crearán estérilmente que el materialismo dialéctico era todavía una guía real para sus seguidores soviéticos -“**[estuve en Rusia y] visité la academia de filosofía y nunca encontré un grupo de hombres más obviamente aburridos con su aún más tediosa materia (...) el marxismo no está vivo en la Unión Soviética**”-,<sup>1245</sup> cuando, en realidad, la filosofía en la URSS no era más que un “instrumento utilizado para justificar cínicamente cambios políticos, económicos o sociales”.<sup>1246</sup>

“La única cosa de verdadera importancia en los debates ideológicos dentro de la Unión Soviética (...) [es entenderlos] como un síntoma (...) como un esotérico simbolismo que indica el camino que sigue el régimen en sus políticas sociales y políticas, entonces los pronunciamientos filosóficos son de considerable importancia”.<sup>1247</sup>

---

<sup>1243</sup> Ibídem. p. 609. Carta a Philip Toynbee, 24 de enero 1958: “I think (a) that the chances of deterring the Russians and of not being blown up by a madman or a fool or a knave are high enough to make NATO etc. worth keeping; and (b) that in certain situations one cannot calculate too far –if one is oneself prepared to die rather than suffer a given fate one is allowed to resist it by whatever means there are to hand. When I say if one is prepared to die, I do not mean in a purely personal capacity of course, but a member of some social whole with which one feels solidarity and about whose attitudes one reasonably convinced –that is the only and I think true principle which makes it possible for democracies to go to war without cynicism”. Traducción nuestra.

<sup>1244</sup> Ibídem. p. 561. n. 4.

<sup>1245</sup> Ibídem. p. 546. Carta a Arthur Schlesinger, 19 de octubre 1956: “I visited the Academy of Philosophy and never did I meet a body of men more obviously bored with their own tedious subjects (...) There is no living Marxism in the Soviet Union”. Traducción nuestra.

<sup>1246</sup> Ibídem. p. 562. Carta a Werner Philipp 6 de diciembre 1956: “It is used cynically, to mark changes in political, economic or social policy”. Traducción nuestra.

<sup>1247</sup> Ibídem. pp. 562-563. Carta a Werner Philipp, 6 de diciembre 1956: “The only real importance of ideological discussions within the Soviet Union (...) is as a symptom (...) as an esoteric symbolism indicating

Berlin no variará su opinión en años sucesivos sobre el gigante soviético. Y asistirá, unas veces con condescendencia, otro escéptico y otras con normalidad, a las interpretaciones a favor y en contra que el sistema soviético provocaría, al menos, durante los treinta años siguientes. Sus opiniones eran razonablemente recibidas por su círculo de influyentes amistades y contactos. Pero en estos años críticos, lo que el bloque Occidental buscaba era la rotundidad de un credo que oponer al comunismo, pues éste se presentaba como algo que sabía por qué se habían producido los hechos y exhibía su capacidad planificadora para crear y reconstruir el futuro. Y esto era lo que se esperaba que hiciera, también, el mundo Occidental; y lo que se esperaba, igualmente, de muchos de sus intelectuales, un credo plausible sobre cómo avanzar, certezas claras a corto plazo y esperanza para los millones de europeos necesitados. Mucho nos tememos que Berlin no andaba sobrado de esta clase de contundentes proclamas. Ni siquiera las tenía para el bloque de Occidente. Por ejemplo, en 1949, en “The anglo-american predicament”, también había contenidos y debate al respecto de los modelos sociales, pero dentro del bloque Occidental. Antes de la guerra, el sentimiento de una buena parte del *establishment* estadounidense sobre Gran Bretaña y su Imperio, era contrario al estrechamiento de relaciones entre las dos grandes democracias de habla inglesa. El **“sinistro pulpo británico”**<sup>1248</sup> manoseaba y envenenaba la joven y prometedora democracia americana, las voces de liberación de las relaciones e influencias de los dañinos tentáculos británicos tenían peso significativo. Pero, después de la guerra, la cuestión, según Berlin, era otra -**“hoy el cuadro esta infinitamente alterado”**-.<sup>1249</sup> La cuestión no es ya la alianza entre América y Europa Occidental, que era, para él, por pura necesidad, inevitable y, ante la cual, lo sensato era llevarla a cabo con el mínimo de **“incomprensiones y mala sangre”**.<sup>1250</sup> Esta era la nueva realidad que había que asumir, y creía que era mucho mejor comprendida e interiorizada en Estados Unidos que en el Reino Unido:

“Hay, hoy, una nueva asunción que me parece que está más profundamente incardinada en el pensamiento americano que en el británico; y me parece bastante válida, quizás porque los americanos, como la potencia todavía nueva y creciente que son, ven de alguna manera más allá que los pueblos más viejos, y en términos más profundos, aunque a menudo sean más crudos. Se trata de que -y este es el nuevo frente de los nubarrones, plateados o negros- abandonar política y económicamente a Gran Bretaña es, literalmente, impensable, si es que tiene que mantenerse la preponderancia contra la Unión Soviética así como una vida tolerable en el mundo occidental. Es este sentido opresivo de la irrompible permanencia de los lazos con Gran Bretaña lo que irrita más a los americanos, estén dispuesto benevolentemente a ello o no, más que las verdaderas trapacerías de los británicos en sí mismas”.<sup>1251</sup>

---

which way the regime is going in its social and political policies, philosophical pronouncements are of considerable importance”. Traducción nuestra.

<sup>1248</sup> Berlin, I. “The Anglo-American Predicament”. En, Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 743: **“The sinister British octopus”**. Traducción nuestra.

<sup>1249</sup> Ibídem. p. 744: **“Today the Picture is infinitely altered”**. Traducción nuestra.

<sup>1250</sup> Ibídem. p. 744: **“Misunderstanding and bad blood”**. Traducción nuestra.

<sup>1251</sup> Ibídem. pp. 745-746: **“There is a new assumption in existence today which seems to me to lie embedded more deeply in American thinking than in British; and it seems to me largely valid, perhaps because the Americans, as a still new and rising power, see somewhat further, and in larger, if often cruder, terms, than**

En esta imperfecta relación entre democracias, la irritación de la dependencia británica le parecía a Berlin mucho más exagerada que la del otro lado del atlántico. La fricción era inevitable, el precio a pagar por la nueva situación mundial emergente. Lo que latía tras el argumento berliniano eran sus dudas sobre la interpretación que los grupos dirigentes hacían de la situación. Es aquí donde relucía para él la apertura mental, el apetito por la vida, que identifica en Estados Unidos como sustrato sin el cual no fructificaría esa comprensión y, en consecuencia, la falta de esta misma imaginación en el gobierno británico aunque esta crítica viniera disimulada por una feliz circunstancia histórica: **“es una irritación que surge, en parte, por la falta de imaginación histórica, que es una facultad que nace de los reveses de la fortuna de los que esta, una vez feliz isla, ha sido durante tanto tiempo graciosamente preservada”**.<sup>1252</sup> En 1950, la preocupación por cómo los dirigentes británicos estaban comprendiendo su relación con Estados Unidos, se tornaba en admiración cuando opinaba sobre cómo éstos últimos sobrellevaban la situación:

“En este momento, sufro de un quizás poco razonable sentido de admiración por la política exterior de los Estados Unidos, que me parece que mantiene bastante a raya ante los perversos generales, industriales, etc., y no acusa ni un agudo aislacionismo como una parte de nuestro gobierno ni el ingenuo imperialismo de la otra”.<sup>1253</sup>

Pero en Estados Unidos, Berlin también percibía las señales de algo que le parecía tan profundo como amenazador bajo el acomodo sintomático de una sociedad orgullosa de sus logros: la eliminación de la crucial capacidad de comprender el signo de los tiempos. Fue entonces cuando, bajo el argumento declarado de considerar la vida intelectual americana, nuestro autor desliza dos hondas preocupaciones sobre lo que mantiene viva la tarea de comprender el pulso de las sociedades libres:

- La no comprensión del valor, en sí mismo, del individuo libre: el daño que la altruista y positiva idea de trabajar, luchar, aportar o mejorar la sociedad, tareas que estaban en primer plano en la posguerra y loables en sí mismas, podía hacer a la indispensable vida individual de quien eligió estudiar e investigar, como vocación de vida, áreas concretas del pensamiento y la cultura. Y que quién así eligió, pudiera hacerlo sin sentirse culpable por ello, por no atender primero a las incolmables necesidades sociales. Sin que la

---

older peoples. It is this –and it is the cloud’s new lining, whether silver or black- than abandonment of Britain, economically and politically, is literally unthinkable if a preponderance of power against the Soviet Union as well as a tolerable life in Western world is to be maintained. It is this oppressive sense of the unbreakable permanence of the ties with Great Britain that irritates more Americans, whether benevolently disposed or not, than the actual misdeeds of Britain herself”. Traducción nuestra.

<sup>1252</sup> Ibidem. p. 747: “It is an irritation which arises partly from a lack of historical imagination, which is a faculty born of the buffetings of fortune from which this once happy island has so long been mercifully preserved”. Traducción nuestra.

<sup>1253</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009 p. 166. Carta a Kay Gram, 11 de enero 1950: “I suffer from a perhaps unreasoning sense of admiration for US foreign policy at the moment, which seem to me holding the line quite well against wicked generals, industrialist etc., and be suffering neither from acute isolationism of one part of our Government nor the straightforward imperialism of the other”. Traducción nuestra.

confusión de fines morales con los medios,<sup>1254</sup> alcance también a la educación en general que, concebida como medio, no tendría otro fin que no fuera el del beneficio social.

- La no comprensión de la propia dinámica de la vida individual: si esta vida de estudioso e investigador es valiosa, lo es también porque refleja una orientación básica de todo ser humano. Curiosidad intelectual, interés por la vida privada, por áreas de estudio remotas o por dedicación al estudio sin excesiva vida social. Esta vida no podía ser considerada como síntoma de malestar, de enfermedad, de anomalía donde el precio a pagar **“particularmente en los Estados Unidos, parece excesiva y, además, fatalmente elevado; el premio puesto en las manos, en el presente, a todas las ciencias y pseudo-ciencias que prometen reducir la tensión entre los individuos o sociedades y que se dirige directamente a desacreditar la curiosidad desinteresada como si esta fuera terriblemente fastidiosa”**.<sup>1255</sup> Una enfermedad que era diagnosticada como evasión del individuo de su responsabilidad ante la sociedad, mal del que había de ser curado y que se incorporó en la poderosísima idea de que la educación del individuo era *responsabilidad* de la sociedad y no de él mismo.

Temía que el prometedor empuje de los nuevos pioneros estadounidenses de posguerra, donde él mismo creía reconocer muchas de las características propias de la *intelligentsia* rusa o de los liberales británicos del siglo XVIII y franceses de comienzos del XIX, **“de sus héroes”**,<sup>1256</sup> se viera fatalmente afectado por **“la crisis de fe general en el valor de nuestras propia vida y trabajo”**.<sup>1257</sup> Y no solo por la idea social dominante sino, también, por **“el sensacional crecimiento del psicoanálisis y otras prácticas terapéuticas con su promesa de alivio del estrés mental, que amenazan hoy con convertirse en la droga universal de toda la entera clase alta y media americana”**.<sup>1258</sup> Como ya hemos señalado, estas opiniones serán la tesis que también desarrollará por extenso en el ensayo publicado semanas después –Marzo 1950– en *Foreign Affairs*, -“Las ideas políticas en el siglo XX”-, rio arriba de este síntoma hasta exponer la idea de por qué el siglo XX eliminó la posibilidad de una indagación inteligible de los problemas filosófico-políticos por la vía de cancelar las preguntas. Las preguntas que esa clase de indagación y, sólo esa, responden. A Berlin le espantaba la visión del mundo como una inmensa sociedad terapéutica con el dañino resultado político intrínseco; la falta de fuste de las teorías centrales de la democracia parlamentaria que abrieran, con pasmosa facilidad, una oportunidad a las extravagantes formas de anti-racionalismo que bajo apariencia de orden y sensatez rondan en nuestra época:

---

<sup>1254</sup> Berlin, I. “The Anglo-American Predicament”. En, Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 756-757.

<sup>1255</sup> Ibídem. p. 759: **“Particularly in the United States, seems extravagantly and, indeed, fatally high; the premium at present placed upon all sciences and pseudo-sciences which promise to reduce tension among individuals or societies operates directly to discredit disinterested curiosity if it is troublesome”**. Traducción nuestra.

<sup>1256</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009 p. 147. Carta a Arthur Schlesinger, 26 de diciembre 1949: **“I think that the contemporary US academic situation is more like the life of my heroes than anything anywhere”**. Traducción nuestra.

<sup>1257</sup> Berlin, I. “The Anglo-American Predicament”. En, Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 756: **“The general crisis of faith in the value of their own lives and work”**. Traducción nuestra.

<sup>1258</sup> Ibídem. p. 756: **“The sensational growth of psychoanalytic and other therapeutic practices with their promise of relief from mental stress, which are today threatening to become the universal drug of the entire American upper and middle class”**. Traducción nuestra.



“La sustitución de la espontaneidad y la energía mental por otras prometedoras características que aseguren el máximo grado de no fricción, no solo atrofia simplemente el impulso creativo sino que conduce, al final, a un violento anti-humanismo, anti-utilitarianismo, a una reacción anti-científica del tipo que Trotsky acostumbraba a hablar como ‘insentido-kantiano-liberal-quáquero-vegetariano’, al lado del cual las extravagancias del Fascismo y otras formas de auto-afirmación agresiva y anti-racionalista parecen relativamente dóciles, ordenadas y tradicionales”.<sup>1259</sup>

Percibía que las razones que justificaban lo que defendía estaban fuera de plano en la vorágine positiva de la sociedad que, después de la guerra, cuidaba de sí misma como sociedad. De ahí que la posición británica en la que existía la voluntad de una especie de imperialismo planificado -**“esta conexión entre socialismo, planificación y aislamiento en las relaciones exteriores me parece un tema que merece la pena explorar”**-,<sup>1260</sup> pudiera recordarle el bien intencionado intento liberal-idealista de finales del siglo XIX. Con ocasión de la publicación de “Las ideas políticas en el siglo XX” cruzaría correspondencia con Kennan acerca de este ensayo. Se apreciaba en ella muy bien su posición al fondo, no de la actualidad. Como hemos dicho, Berlin respetaba a Kennan, hablaba ruso, había vivido en Rusia, había servido durante seis años en la embajada estadounidense en Moscú y, como es notorio y analizaremos más adelante, influyó en el posicionamiento del gobierno americano que rigió la primera hora de las relaciones USA-URSS. Del mismo modo, Kennan coincidió con Berlin y pronto juzgaría a nuestro autor como **“el extranjero más inteligente y mejor informado de la ciudad”**.<sup>1261</sup>

El diplomático le escribió un mes después de su publicación -abril de 1950- una carta de respuesta a este ensayo. El asunto era tal que Berlin demoraría su carta de réplica casi un año. El respeto que sentía por el americano le obligó a una larga carta en la que tendió puentes entre el *leit-motiv* de Kennan con el suyo propio bajo el prisma de la comprensión intelectual de la situación de posguerra y la complejidad de las visiones antagónicas junto a su manejo posible. Berlin centró su respuesta en el origen de las condiciones de objetividad de las disciplinas intelectivas -Historia de las Ideas- situando en su base el *fin en sí mismo* kantiano. Haciendo depender de esta idea capital todas las nociones en cuyos términos pensamos a los demás y a nosotros mismos. La carta contenía esta secuencia:<sup>1262</sup>

- Si la moralidad descansa en el individuo concebido como fin en sí mismo, y admiramos que así sea.

---

<sup>1259</sup> Ibídem. p. 760: “The substitution for spontaneity and mental energy of characteristics likely to secure the maximum degree of frictionless contentment does not merely atrophy the creative impulse but will in the end lead to a violent anti-humanitarian, anti-utilitarian, anti-scientific reaction conceived in the kind of mood in which Trotsky used to speak of ‘Kantian-Liberal-Quaker-Vegetarian nonsense’, beside which the extravagances of Fascism and other forms of anti-rationalism aggressive self-assertion will seem relatively tame and orderly and traditionalist”. Traducción nuestra.

<sup>1260</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009 p. 165. Carta a Max Ascoli, 5 de enero 1950: “This connection between Socialism, planning and isolationist foreign office seems to me a theme worth exploring”. Traducción nuestra.

<sup>1261</sup> Gaddis, J. L. *George F. Kennan. An American life*. Ed. The Penguin Press, New York, 2011 p. 210: “One compensation was the lively presence, in Moscow, of Isaiah Berlin whom Kennan quickly found to be the best informed and most intelligent foreigner in the city”. Traducción nuestra.

<sup>1262</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009 pp. 213-220. Carta a George Kenann, 13 de febrero 1951.

- Si, esto que admiramos de las propias decisiones, pueden ser decisiones que, sin embargo, lleven a los seres humanos a aprovecharse de otros (Hitler y Stalin, por ejemplo) y esos seres humanos lo hacen en cumplimiento de lo que anteriormente admiramos; por lo que no lo rechazamos completamente. Cuando lo primero y lo segundo coinciden, es decir, cuando elijo y, acto seguido, le digo a los demás que lo elijan también, es cuando siento que lo moral y lo bueno coinciden y, entonces, comienzan Hegel y Marx y el utilitarismo.
- Entonces, la única piedra de toque de esta, en principio, correcta decisión pero de inmediato horrible para los demás es que no es posible aceptar el principio si por tal entendemos que intenta sobrepasar los propios límites y nos hace pasar un objetivo personal por uno universal.
- Esta es una especie de mala aplicación del principio kantiano y sus límites.

Berlin la ejemplificó en Ivan Karamazov, personaje del cual pensaba que no podía ser totalmente exorcizado en nuestra época, que hablaba por todos. Es decir, que no se puede evitar que alguien haciendo uso de su libertad, al final, planteara un órdago a todo el sistema. Y esta es la clase de riesgos que hay que identificar conceptualmente cuanto antes. Aunque Berlin no hablara en la carta de su idea de la incompatibilidad de los valores, era evidente que la había construido, también, para intentar evitar esta desviación. Esta era la brújula berliniana para juzgar los sistemas políticos de toda clase y condición. Atendiendo al reconocimiento, o no, de esta raíz epistemológico-intelectiva para el ser humano. Su ausencia -en la URSS- era considerada como un enorme intento educativo destinado a borrar de la faz de la tierra y de la conciencia de los seres humanos que bajo él viven, esta idea. Su situación, en el mundo Occidental, amenazada bajo el mandato de personas cuyo objetivo supremo y razón de su existencia es producir **“utopismo verdadero (...) el espectáculo de un grupo de personas que manipulan y reinterpretan a otros lo que estos hacen”**.<sup>1263</sup> Sostenible en tanto la maquinaria que lo intenta permanece sin grietas. Muchas otras conclusiones se derivaban de esta principal, y concernían a la idea de la Historia, su interpretación, conocimiento y, en última instancia, explicación plausible de los sistemas políticos, como estaba sosteniendo, en aquellos años, con la continuada polémica pública con el historiador E. H. Carr, tal y como se lo transmite a Kennan –**“por sostener esto E. H. Carr me ha atacado con alguna violencia en el artículo principal de *The Times Literary Supplement* del pasado junio”**-.<sup>1264</sup> Si esto era así, todo el sistema soviético y todos aquellos sistemas que no reconocieran esta raíz epistemológico-intelectiva, era considerado por Berlin como un inmenso sistema educativo destinado a borrar de la conciencia la idea de que la doble posibilidad del bien y el mal existían bajo la misma raíz. Intentar borrar una de las alternativas exigía una ingeniería social, económica y política gigantesca y titánica, que no producía más que sufrimiento al individuo –cuando no aniquilación sistemática- y sociedades de cartón piedra bajo el mandato de un líder o un pequeño grupo.

Analizando el clima intelectual occidental, aparte de polémicas o críticas más o menos estériles o recurrentes, a Berlin le preocupaba la comprensión de la naturaleza de los problemas del siglo, su procedencia río arriba en el corazón de nuestro propio pensar, y que el bienestar adormeciera esta comprensión y su capacidad. Los problemas y los

<sup>1263</sup> Ibídem. p. 216. Carta a George Kennan, 13 de febrero 1951; **“real utopianism (...) the spectacle of one set of persons who so tamper and ‘get at’ others that the others do”**. Traducción nuestra.

<sup>1264</sup> Ibídem. p. 219. Carta a George Kennan, 13 de febrero 1951: **“For saying this, E. H. Carr has attacked me with some violence, in a leading article in *The Times Literary Supplement* last June”**. Traducción nuestra.

conflictos que a él le hacían ver la crudeza de la situación, estaban travestidos bajo otros problemas que no eran menos reales, pero que, sin embargo, tapaban a aquellos otros, los que podían arrojar luz sobre el origen de una buena parte de los problemas políticos del siglo XX. Incluso era comprensible que el deseo de tabula rasa de los problemas, tras una guerra como la que se produjo, produjera la idea de una nueva situación europea ante la Historia. Estas décadas, los años cuarenta y cincuenta, se estaban dando auto-respuesta ellas mismas. La opción fascista o comunista eran también respuestas plenamente europeas, también la propuesta democrática del bienestar lo era. Se levantó un sistema profiláctico, si no para protegerse u olvidar el pasado, al menos para mantenerlo a raya. Berlin lo comprendió desde el primer momento, asumida la humana necesidad de acabar con el periodo 1914-1945 o, al menos, poner coto a tanta destrucción. Este fue el nuevo espíritu que intuyó en Estados Unidos tanto como en Europa junto a sus beneficios y peligros. No tenía ningún interés o deseo de expresar lo obvio o lugares comunes que otros repetían. No considera explicada ni estas décadas ni la secuencia de la primera mitad del siglo XX con lo que en ella misma sucedió. Ni mucho menos con la auto-explicación del totalitarismo como concepto nuevo. Tampoco consideraba la explicación de la causa y el efecto propio del punto de llegada de las filosofías nihilistas o existencialistas, con su culminación en la era de la técnica. Había mucha metafísica ahí dentro para un olfato empírico como el suyo. Los problemas no resueltos de la Europa del siglo XX no eran, para Berlin, punto de partida, no eran la condensación última de consecuencias recién pasadas, no se entendían en la linealidad histórica. Su visión no era ni la de la sofisticada cumbre alcanzada de los grandes historiadores ni la de la creación en el vacío. Su visión de la sociedad y la época en la que vivía fue trazada analizando de otro modo hechos y secuencias, aparentemente discontinuas, del pasado, que había que traer al presente con la consistencia suficiente para esbozar, al menos, otra explicación para nuestra época.

### 5.5.2. ISRAEL.

**“La auto-comprensión es el mayor requerimiento del hombre”,**<sup>1265</sup> escribió Berlin, en 1968, en el párrafo final de su ensayo sobre la identidad judía de Disraeli y Marx. Cuando intentamos comprender esta máxima –síntesis de su doctrina de la individualidad intelectual y libre- en su dimensión judaica, la complejidad de la misma sobrepasa claramente los límites de esta investigación. Por esto, nuestro objetivo aquí es sólo catalizar la relación entre la propia operativa berliniana y la propia caracterización de esta operativa que, en tanto que judío, para ambos casos, él mismo realiza para otros judíos y, por ello, y sólo indirectamente, para sí mismo. Podría incluso no interesar a este estudio, si no fuera porque, en los análisis que realizó, estamos presuponiendo que retrató su parte.

---

<sup>1265</sup> Berlin, I. “Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 364. Que corresponde a Berlin, I. “Benjamin Disraeli and Karl Marx”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 286: **“Self-understanding is man’s highest requirement”**.

Tendremos, siempre, muy presente, su propia declaración acerca de sus orígenes judíos: un hecho de nacimiento, nada de lo que avergonzarse o vanagloriarse, pertenencia a ello, y **“punto, (...) enorgullecerse significaba ceder al dudoso determinismo de la sangre”**.<sup>1266</sup> Berlin dice, soy judío, y basta. Con ello, está expresando que, en ningún caso, esta condición sea suficiente para colmar cualquier idea que pudiera tener acerca de lo que él sea y, si lo hiciera, es asunto suyo y nada más que suyo. De hecho, era también ruso, británico, empirista, amante de la música y la literatura o Historiador de las Ideas. La consideración del ser humano como *no social* no implica, en ningún caso, un ser extrañado, sino ubicado entre estas sus propias vidas, porque vive en un sistema que no es que lo permita, es que es el ciudadano el que lo ha autorizado. Pero ¿qué individuo puede entrar en escena en el siglo XX acorde con su idea de naturaleza humana?, si no puede ser ni el héroe, ni el iluminado, ni Hans Castorp, al que su propio creador, en las páginas finales de *La montaña mágica* le dice que no ha escrito la novela por interés hacia él mismo, que es un simple. ¿Quién entra, entonces, en escena?: el individuo de Herzen sentado a la puerta de su casa y su existencia desnuda, el que interpeló en el siglo XIX con más fuerza moral a la propia condición humana. Este individuo es quien aquí ilumina la idea berliniana. Esta es la misma normalidad que Berlin defiende con su sionismo, para el pueblo judío y el Estado de Israel. El pueblo judío, desde la emancipación que la Ilustración representó para él – y, evidentemente, desde siglos atrás- estuvo traspasado por dramas humanos de toda condición. El mismo Berlin recuerda de niño, cuando recibió las primeras nociones de hebreo, al rabino diciéndoles **“queridos niños, cuando seáis mayores comprenderéis que en cada una de estas letras hay sangre judía y lágrimas judías”**<sup>1267</sup> rememorando como, en aquel alfabeto, estaba contenido todo el martirologio judío, lenguaje y sufrimiento unidos en origen. Tal era la profundidad de la unión entre lenguaje y comprensión –como él bien supo- y, además, toda la anormalidad de partida para el pueblo judío.

Los judíos, pasaron por todo el arco de situaciones posibles en los dos últimos siglos, desde estar encerrados en el *ghetto*, hasta crear trabajos de genio y talento en casi todas las esferas de la vida. Desde servir a la comunidad en la que vivían con más fervor incluso que los propios nativos a desarrollar el más fino sentido de la adaptación, consciente o inconscientemente, a las instituciones bajo las que vivían. Desde evitar todo problema con el vecino a imitar a los demás con sorprendente capacidad. Y, con todo, esto probó ser insuficiente para sentirse en casa. La cuestión problematizó a los propios judíos y a sus vecinos, llegando incluso a silenciarse como innombrable anomalía en medio del propio debate sobre esto mismo: **“el extraño carácter del propio problema, que, con tan solo mencionarlo, causaba sospecha y vergüenza”**.<sup>1268</sup> Namier, el historiador compañero de Berlin en Oxford, creó la imagen del efecto que la Ilustración tuvo en la emancipación judía, como el del sol sobre un glaciar, donde la capa exterior comenzó su evaporación pero su corazón permaneció congelado.<sup>1269</sup> Con ella, Berlin examinó, en

<sup>1266</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 27.

<sup>1267</sup> *Ibidem*. p. 37.

<sup>1268</sup> Berlin, I. “La esclavitud y emancipación judías”. En Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2000. p. 258. Que corresponde a Berlin, I. “Jewish Slavery and Emancipation”. En, Bentwich, N. (ed.) *Hebrew University Garland: A Silver Jubilee Symposium*. Ed. Constellation Books. London, 1952. p. 23: **“This queer status of the problem itself –that its mere mention should tend to cause suspicion and embarrassment”**.

<sup>1269</sup> *Ibidem*. pp. 253-254. [pp. 18-19].

1952, las distintas formas de la identidad judía y la creación del Estado de Israel, como, según Dubnov, **“uno de los más valiosos manifiestos justificativos de la causa sionista”**.<sup>1270</sup>

Berlin distinguió entre los que se consideraban *verdaderos creyentes*, cuya posición, al no reconocer ningún argumento susceptible de ser analizado por la experiencia o la historia, le parecía inabordable e intransigente. Estos considerarán a los que se asimilan a los gentiles en diversas sociedades como traidores a la fe y desleales a la comunidad. Pero, en todo caso, el deshielo se produjo y la emancipación, alimentada con los argumentos ilustrados de igualdad y libertad, indujo a pensar que la asimilación en otras culturas era posible. El caso más evidente y trágico, fue el de los judíos alemanes, que vino a demostrar que **“en tiempos modernos, la asimilación a gran escala, no ha resultado ser una alternativa practicable”**,<sup>1271</sup> lo que señalaba la necesidad de enraizar históricamente otra alternativa, también a gran escala, que no implicara asimilación. Conectó así la creación del Estado de Israel con la serie de construcciones nacionales que tuvieron lugar en el siglo XIX, donde la judía fue el ejemplo más tardío. Consecuencia, también, de otros retrasos anteriores en este mismo proceso –**“los judíos europeos fueron la última comunidad en salir de la Edad Media”**–,<sup>1272</sup> los últimos a los que un *risorgimento* cultural les condujo a la dignidad del Estado, y dentro de la cual, los judíos rusos **“fueron una comunidad dentro de la comunidad”**.<sup>1273</sup>

Berlin utilizó un símil propio para exponer la naturaleza de la muy antigua pregunta sobre los judíos. La imagen del viajero<sup>1274</sup> que, en el trascurso de su expedición, tropieza con una tribu cuyas costumbres no son en absoluto familiares. La reacción de la tribu es incierta, cualquier cosa le puede pasar al viajero y, en consecuencia, este trata en primer lugar y a toda costa de familiarizarse con los hábitos y comportamientos de los nativos. Lo que los miembros de la tribu no hacen ni necesitan hacer, pues ellos viven la vida que viven. Como resultado, el viajero adquiere un conocimiento extraordinario acerca de la vida de la tribu, llega a saber más de las costumbres de la tribu que la tribu misma, pues su vida dependía de ello. A partir de aquí, puede desarrollar un sentimiento de profunda afinidad con la tribu y llegar a sentirse uno de ellos. Pero lo que desorienta y crea malestar al viajero es que los nativos puedan no sentir, a pesar de todo, el mismo sentimiento con el extranjero que este tiene para aquellos a los que ha aportado mayor y mejor conocimientos de ellos mismos. Esta es la razón por la que el extranjero se siente como un *outsider*; no aceptado por todo aquello que, precisamente, hizo para no serlo, porque desveló demasiado de la configuración no escrita de la tribu. Porque la tribu ensalzó al extranjero asimilado cuando alabó sus virtudes y no lo comprendió y se enemistó cuando, a su vez, exhibía los defectos. Los extranjeros, que llegaron a mimetizar su propia forma de pensar con la de la tribu, no entienden por qué sucede esto, puesto que su entera existencia y todos sus valores descansan sobre la asunción del esfuerzo consciente que han hecho, durante toda su vida, para vivir la vida de los

---

<sup>1270</sup> Dubnov, A.: *Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal*. p. 196. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2012: **“The essay could correctly be seen as one of the boldest manifestos justifying the Zionist case”**. Traducción nuestra.

<sup>1271</sup> Berlin, I. “La esclavitud y emancipación judías”. En Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2000. p. 255. Que corresponde a Berlin, I. “Jewish Slavery and Emancipation”. En, Bentwich, N. (ed.) *Hebrew University Garland: A Silver Jubilee Symposium*. Ed. Constellation Books. London, 1952. p. 19: **“large-scale assimilation has not in modern times proved to be a practicable alternative”**.

<sup>1272</sup> Ibídem. p. 256. [p. 20: **“The European Jews were the last community to emerge from the Middle Ages”**].

<sup>1273</sup> Ibídem. p. 256. [p. 20: **“The Russian Jews to become a community within a community”**].

<sup>1274</sup> Ibídem. pp. 263-265. [pp. 26-27].

nativos. Esta actitud, dice Berlin, descansa en una ilusión, puede que sincera y honorable, aceptada por las dos partes incluso, pero que les hace sentirse desengañados y transmite una profunda decepción, desconcierto y turbación a todos aquellos que la afrontan. Y el caso de los judíos alemanes ha sido la demostración más dolorosa. Pero también es el caso de muchos judíos en Europa y América.

**“Se ha comentado a menudo que los judíos son mejores intérpretes que creadores”,**<sup>1275</sup> dijo Berlin, para expresar que, por lo que respecta a lo primero, fue por fuerza de la propia supervivencia, no sabemos si refiriéndose a sí mismo también, aunque sería una afirmación en la que un historiador de las ideas se reconocería, por fuerza, también. En la provincia de las Humanidades, así ha sido, porque los judíos, se veían obligados con todas sus capacidades a dirigir toda su energía y talento a la tarea de comprender y adaptarse a aquello sobre lo que sus vidas dependían a cada momento. Merece la pena transcribir sus propias palabras por lo que tienen de autodescripción y por el añadido final, directamente dirigido a lo que se echa en falta:

“De ahí el fantástico super-desarrollo de sus capacidades, para discriminar las intensidades y tonalidades de cambiantes situaciones individuales y sociales, a menudo antes de que nadie las haya percibido.

De ahí, también, su celebrada perspicacia, su asombrosamente agudo ojo para el análisis del pasado, el presente y, a veces, también el futuro -en una palabra, su bien sabido genio para la observación y clasificación, y la explicación (...) pero aquí, los judíos parten de cero. Deben emplear un gran esfuerzo preliminar y mucha habilidad tan solo para adaptarse a un medio en el que sus vecinos se mueven con naturalidad y sin esfuerzo”.<sup>1276</sup>

Es a este *ambiente, contexto, entorno o suelo*, al que Berlin denominó el objetivo del Sionismo. A la normalización que la creación de las mismas condiciones culturales, que otros países tienen, produce. A la necesidad de que los judíos no se tengan que debatir entre la asimilación y adaptación, y los tres tipos de la misma: olvidarla, hacer como si no se fuera judío -como fue el caso de Marx-; su contrario, reconocerla y manifestar el orgullo de que así sea- y que Disraeli sublimó y distorsionó al máximo grado para poder conservarla viviendo entre los gentiles-; o, en tercer lugar, no negar la condición judía, pero vivir sin citarla ni mencionarla.<sup>1277</sup> Son estas tres estratagemas anormales las que, con la posibilidad de una cuarta, la creación del Estado de Israel, se volvieron obsoletas o, por mejor decir, se desvelaron en su ya no indispensable existencia. Del modo más sorprendente posible, puesto que parecía una tarea titánica variar tan drásticamente la Historia de la diáspora judía:

“Porque el destino de los individuos (y de las comunidades individuales), la decisión de quedarse o marcharse, esta ahora, al menos moralmente, en sus

---

<sup>1275</sup> *Ibidem.* p. 165. [p. 27: “It has often been remarked that the Jews are better interpreters than creators”].

<sup>1276</sup> *Ibidem.* pp. 266, 268 [pp. 28-29: “Hence the fantastic over-development of their faculties for detecting trends, and discriminating the shades and hues of changing individual and social situations, often before they have been noticed anywhere else. Hence, too, their celebrated acumen, their astonishingly sharp eye for the analysis of the past, the present and sometimes the future also- in short, their well-known genius for observation and classification, and explanation (...) but here the Jews start, as it were, below scratch. They must spend much preliminary efforts and ability on merely adapting themselves to a medium in which their neighbours move naturally and without effort”].

<sup>1277</sup> *Ibidem.* pp. 273-275. [pp. 34-36].

propias manos, y cada una puede decidir con libertad plena como quiera, lo mejor que pueda, y con tanta sabiduría y buena suerte como sea posible. En este sentido, la creación del Estado de Israel ha liberado a todos los judíos, sea cual sea su relación con dicho país”.<sup>1278</sup>

Esta era la gran oportunidad que la creación del Estado de Israel brindaba, la normalidad de ser judío. La alternativa posible a cuantas anomalías vitales se quiera imaginar que, incluso si se quisieran mantener, se haría de modo menos tortuoso –o desactivarían a sus ortodoxos sostenedores-. Convertidas a su nueva carta de naturaleza política como opciones ortodoxas o ultraortodoxas, asimiladas o liberales, igualitarias o socialistas, o cualquier otra. Para las que Berlin quiere ya dar el trato de una vida nacional normal dentro de un Estado liberal democrático que pueda, cuanto antes, ir asentando su propia naturaleza, esto es, una naturaleza que no debía ser construida ya sobre ninguna excepcionalidad. Especialmente la supremacía de la normalidad sobre cualquier discurso que afirmara que sabe cuál es la verdadera naturaleza del judaísmo –provenga de los propios hebreos o de sus enemigos- ya sea como religión o como raza y que, por añadidura, califica a los que no emigran a Israel como no verdaderos judíos, y reproducen, ya sobre el Estado, la misma distinción que operaba previa a su constitución. Esta vez no ya como guardeses de la fe, sino adversarios de existencia de, por ejemplo, israelíes secularizados. Berlin desea y considera justa que se materialice la posibilidad de que todo judío respondiera a la pregunta sobre cómo vivir ya no en la oscuridad sino, **“libremente, a la luz del día”**.<sup>1279</sup>

Berlin señala a Moses Hess como el judío que –igualmente atravesado de todos estos mismos dilemas, en su *ambiente* o *contexto* dominado por la doctrina comunista y socialista en Alemania- comprendió con nitidez, cien años antes, que **“la falta de patria es el corazón del problema judío”**.<sup>1280</sup> Berlin se apresura a decir, en 1957, en su ensayo sobre Hess que **“el chauvinismo racial –nacionalismo en cualquier forma- es condenado por Hess”**.<sup>1281</sup> Valora en él haber comprendido, en pleno siglo XIX y ante el desprecio de sus compañeros de fe socialista y comunista y la ofensa directa de nativos alemanes, la síntesis más acertada del problema judío: la síntesis conceptual e histórica, es decir, intelectual y empírica. La imagen más creíble, con anticipo de cien años, aunque en su época fuera denigrada y burlada. A saber: que no era una injusticia que una cultura original y bien identificada, de más de dos mil años, buscara una solución aceptable y viable sobre un suelo propio. Y que la adquisición de este suelo se comprara con capital judío y produjera, de hecho, los primeros asentamientos. Berlin valora y rescata en Hess el aspecto habitual en su subrayado de pensadores no afectados –o no del todo- por las doctrinas dominantes del siglo XIX, y que son relevantes para el siglo siguiente. En este caso, el hecho de que el virtual fundador del comunismo alemán, unos de los padres del

---

<sup>1278</sup> Ibídem. p. 284. [p. 42: **“For the fate of individuals, and even of individual communities, whether to stay or move, is now, morally at least, in their own hands, and each can settle it freely, as it wishes, as best it can, with as much wisdom and good fortune as may fall to its lot. In this sense, the creation of the State of Israel has liberated all Jews, whatever their relation to it”**].

<sup>1279</sup> Ibídem. p. 285. [p. 42: **“Freely, in the light of the day”**].

<sup>1280</sup> Berlin, I. “La vida y opiniones de Moses Hess”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 308. Que corresponde a Berlin, I. “The Life and Opinion of Moses Hess”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 233: **“Homelessness is the heart of this problem”**.

<sup>1281</sup> Ibídem. p. 309. [p. 234: **“Racial chauvinism –nationalism in any form- is condemned by Hess in the most passionate Terms, then and later”**].

socialismo germano -figura considerada por Marx como utópica o ingenua- consiguiera hacer hueco entre su configuración mental a una idea que, durante una buena parte de su vida, había rechazado o pospuesto a segundo término. Hess, reconoce Berlin de acuerdo a su propio *libretto*, **“creyó en la permanente y universal validez de ciertos valores humanos generales”**.<sup>1282</sup> Esta creencia en la existencia y estabilidad de intereses humanos profundos es, no sólo lo que distingue el valor para el siglo XX de Hess, sino que señala el fundamento moral bajo el que Berlin quiere revivir sus opiniones sobre Hess en 1957, la validez del empirismo moral y el papel mayor **“de los fundamentos de sus creencias, tanto socialistas como sionistas, [que] fueron descaradamente morales”**.<sup>1283</sup> Era su propia doctrina, viva, de nuevo, en otro autor:

“En sus más extremas y radicales creencias persistía la convicción de que no hay nunca el deber de mutilarse o empobrecerse por el bien de un ideal abstracto; que a nadie puede, o debería, pedírsele que se haga la vivisección, que arroje a un lado lo que proporciona la más profunda satisfacción espiritual al ser humano (...) creyó que a nadie se le debería hacer sacrificar su propia norma individual sobre las relaciones inanalizables –las experiencias emocionales o intelectuales- de las que están compuestas las vidas humanas”.<sup>1284</sup>

Es aquí donde apreciamos la insoslayable jerarquía, u orden berliniano, ahora en la naturaleza de la conciencia cultural hebrea. Sencillamente, el individuo libre primero. Sin nacionalismos que le asfixien. Este es un caso donde Berlin compone, de nuevo, la vida individual normal tan deseada para los hebreos: **“el derecho a expresarse uno mismo, las relaciones personales, el amor a los lugares familiares o formas de vida, a las cosas hermosas, a las raíces y símbolos propios, o a la familia de uno o al pasado de la nación de uno”**.<sup>1285</sup>

Berlin reconoce como un lugar común la conciencia histórica del pueblo judío, **“son conscientes de una continuidad más prolongada como comunidad que cualquier otra que haya sobrevivido”**.<sup>1286</sup> Su Pluralismo pudiera ser interpretado también como la inmersión de un buceador de aguas profundas en lo más profundo de la conciencia histórica europea, a la búsqueda de esta continuidad factible para nuestra época. La

<sup>1282</sup> *Ibidem*. p. 324. [p. 248: “He believed in the permanent and universal validity of certain general human values”].

<sup>1283</sup> *Ibidem*. p. 327. [p. 251: “The foundations of his beliefs, both socialist and Zionist, were unashamedly moral”].

<sup>1284</sup> *Ibidem*. p. 326. [p. 250: “Through his most extreme and radical beliefs there persists a conviction that there is never any duty to maim or impoverish oneself for the sake of an abstract ideal; that nobody can, or should, be required to vivisect himself, to throw away that which affords him the deepest spiritual satisfaction known to human beings (...) He believed that nobody should be made to sacrifice his own individual pattern of the unanalysable relationships –the central emotional or intellectual experiences- of which human lives are compounded”].

<sup>1285</sup> *Ibidem*. p. 326. [p. 250: “The right to self-expression, to personal relationships, to the love of familiar places or forms of life, of beautiful things, or the roots and symbols of one’s own, or one’s family’s, or one’s nation’s past”].

<sup>1286</sup> Berlin, I. “Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 328. Que corresponde a Berlin, I. “Benjamin Disraeli and Karl Marx”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 252: “They have longer memories, they are aware of a longer continuity as a community than any other which has survived”.



novedad de la propuesta de un suelo propio para los judíos, era una continuidad óptima, acorde con la que Hess propuso como ruptura, necesaria para un pueblo al **“que le ha faltado en todos los tiempos geografía (...) pues historia han tenido más que suficiente”**.<sup>1287</sup> En este punto, Berlin dice del socialista alemán Hess como dijo de Mill, que la complejidad conceptual con la que operaban en el siglo XIX, había sido ampliamente superada en el siglo XX. Así, Hess, no apreció incoherencia entre sus creencias socialistas y nacionalistas y creyó que eran perfectamente compatibles debido al alcance moral de su socialismo como valor universal en tanto no sobrepasase el límite que los constructores de sistemas.

¿Por qué Berlin juzgaba como dañino y patológico a casi todo nacionalismo y defendió la creación del Estado de Israel? ¿Dónde estaba la diferencia que justificara esta separación? En su herderiana distinción entre nacionalismo y conciencia nacional. Entre nacionalismo y sentimiento de pertenencia. Entre el nacionalismo como:

“Elevación de los intereses de la unidad y autodeterminación de la nación a valor supremo ante el cual todas las consideraciones deberían, si fuera necesario, ceder siempre”.<sup>1288</sup>

Y la conciencia nacional como:

“La necesidad de pertenecer a un grupo fácilmente identificable (...) [visto] como un requerimiento natural de los seres humanos”.<sup>1289</sup>

La transformación de esta en aquella –de requerimiento natural a **“inflamación de la conciencia nacional”**–<sup>1290</sup> es lo que Berlin analizó como una de las características no esperadas de nuestra época que, además, no fue identificado o señalado durante el siglo XIX: el nacionalismo patológico. Como consecuencia de ello, mostró toda su brutal capacidad transformadora en el siglo XX sin que apenas se pudiera alzar una doctrina, teoría o comprensión de los orígenes del fenómeno capaz de hacerle frente. El siglo XIX, sabiendo de él, no prestó atención al fenómeno. Bien porque las reivindicaciones de italianos o alemanes parecían encauzadas y resueltas, lo que demostraba que era una cuestión pasajera y no sustancial que desaparecería una vez cumplido el objetivo. Bien porque las grandes doctrinas dominantes del siglo, como la sociedad tecno-burocratizada profetizada por Saint-Simon o Comte, el socialismo-capitalismo de Estado del que habló Lasalle o la consideración marxista del nacionalismo como una forma de falsa conciencia, habían fijado ya las tendencias dominantes que, también, demostraron toda

---

<sup>1287</sup> Ibídem. p. 328. [p. 252: **“That they have lacked at all times is geography (...) for of history they have had, more than enough”**].

<sup>1288</sup> Berlin, I. “Nacionalismo”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 421. Que corresponde a Berlin, I. “Nationalism”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 338: **“The elevation of interest of the unity and self-determination of the nation to the status of the supreme value before which all other considerations must, yield at all times”**.

<sup>1289</sup> Ibídem. p. 421. [p. 338: **“The need to belong to an easily identifiable group (...) as a natural requirement on the part of human beings”**].

<sup>1290</sup> Berlin, I. “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 229. Que corresponde a Berlin, I. “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 245: **“Nationalism is an inflame condition of national consciousness”**.

su fuerza en el siglo siguiente, aun cuando no acertaran con el nacionalismo.<sup>1291</sup> Los avisos de Heine a los vecinos franceses, hacia 1830, o la prosa romántica de Fichte, alrededor de 1810, son ejemplos de los muy pocos que pudieron advertir el calado del magma romántico-nacional que comenzaba a calentarse por entonces.

Berlin reconoce que la base conceptual de Israel está en los judíos de Europa Oriental, que han poseído, por sus propias circunstancias históricas, un sentido distinto al de los judíos occidentales acerca de su propia condición. Fueron un Estado dentro del Estado en Rusia. Supieron vivir y conservaron sus raíces históricas, sociales, religiosas o políticas que después, en su mayoría, trasladaron al nuevo país. Y es por esto que la Palestina judía fue entendida como una profunda continuación del pasado hebreo. También, por otro lado, la asimilación de ideales socio-humanistas, propios de los radicales rusos, produjo esa suerte de socialismo de *kibbuzt*, inspirado en la esperanza que sobre el *mir* ruso se proyectó por aquellos populistas. La ambivalencia que se cernía sobre esta incipiente realidad era la que hacía dudar a Berlin si el nuevo Estado, en un entorno árabe y musulmán, podría preservar raíces conceptuales, ya fueran liberales o socialdemócratas, que pudieran manejar aceptablemente las tensiones que desde el primer momento surgieron.

La crisis del Canal de Suez, donde la alianza franco-británica tenía acuerdos secretos con Israel por la que esta actuaría primero contra Egipto, provocó, en 1957, la caída del Primer Ministro conservador en Gran Bretaña. Aquí disponemos de un valioso ejemplo-secuencia de la vehemencia hebrea auto-controlada de Berlin. Los tres textos son largos, pero la rara ocasión que permiten mostrar merita su inclusión, primero, apoyando, contra la opinión dominante en el Reino Unido, la decisión del Primer Ministro Eden y reconociendo su posición al lado de Israel. Estamos aquí ante unos de los pocos casos donde Berlin no evalúa su permanente **“control de daños”**<sup>1292</sup> acerca de su posición política y parece que solo Israel podía producir este efecto. La carta está dirigida a Clarissa Eden, esposa del Primer Ministro, amiga de Berlin desde hacía años:

“Esta [carta] es solo para decirte que en este momento, en el que los estudiantes se manifiestan contra el gobierno y los profesores hablan con indignación y el *Manchester Guardian* ha declarado que nuestro crédito moral se fue para siempre, y el *Observer* seguramente predicará con su peculiar mezcla de santa parsimonia e histeria que es más nauseabunda todavía que la del *New Statesman* quiero ofrecer al Primer Ministro toda mi admiración y simpatía. Su acción me parece muy valiente, muy patriótica y – pienso. Absolutamente justa. Supongo que mis prejuicios me sitúan a favor de Israel, quien ha cometido, sin duda, lo que técnicamente se llama un acto de agresión. Sin duda provocado y sobre provocado: y hecho en acto de genuina defensa, pero, aun así, formalmente en contra de las reglas. Podría haber sido más fácil marcar tiempos, mirar a ver por donde sopla el viento y evadir

---

<sup>1291</sup> Berlin, I. “Nacionalismo”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. pp. 420-422. Que corresponde a Berlin, I. “Nationalism”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. pp. 338-339.

<sup>1292</sup> Hitchens, C. “Moderation or Death”. *London Review of Books*. vol. 20. n. 23. 26 November 1998. pp. 3-11: **“Berlin always seemed to take the same ‘damage control’ positions on the issue as he adopted on so many others”**. Traducción nuestra.

responsabilidades y compromisos con la propia conciencia, maniobrar para no ver el agonizante dilema sobre la base de que uno debe ser paciente, sensible, caminar al paso de la opinión pública de aquí y afuera, y no hacer nada ante unas consecuencias que no pueden ser claramente calculadas (...) debes perdonarme por esta parrafada: nunca en mi vida he escrito en tales términos, ni a ti ni a nadie: pero esto lo siento apasionadamente –soy una figura solitaria en esta insípida ciudad- [rodeado de] buena y querida gente pero con enorme relucencia a mirar a los hechos antes que a las reglas de conducta”.<sup>1293</sup>

Después, instando el fin de la agresión y comenzando a desplegar un análisis práctico sobre la situación de los países árabes:

“[sobre la crisis del Canal de Suez], tengo firmemente que decir, mientras reprimo mis impulsos anti-egipcios, que la guerra contra Egipto debe acabar (...) creo que el absurdo de la situación de oriente medio no es el odio común hacia Israel, que es real (...) –pero no un factor fatal- sino que esos países del petróleo son ricos y no tienen una vía clara de cómo gastar ese dinero productivamente en la población árabe que, la mayoría, es pobre y está enfadada, y políticamente puede seguir el camino que le marque cualquier exaltado. Alguna suerte de socialismo en oriente medio –o alguna suerte de amalgama como el *new deal*, todavía me parece la mejor solución. Puede que sea demasiado tarde pero los otros caminos me parecen meramente preventivos y no permanentes. Si Nasser fuera asesinado probablemente haría más bien que mal. Pero no sucederá. A los malvados no les pasa esto, sólo a los inofensivos”.<sup>1294</sup>

---

<sup>1293</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 547. Carta a Clarissa Eden, 1 de noviembre 1956: “This is only to say that at this moment when undergraduates are demonstrating in the High Street against the government, and dons are going about speechless with indignation, and the *Manchester Guardian* has declared that our moral credit has gone virtually forever, and the *Observer* is surely going to preach with the peculiar mixture of sanctimoniousness & hysteria which is more nauseating than even the *New Statesman* –I should like to offer the Prime Minister all my admiration and sympathy. His action seems to me very brave very patriotic and –I shd have thought – absolutely just. I am prejudiced, I suppose, in favour of Israel, who have undoubtedly committed what is, at any rate technically, an act of aggression. No doubt provoked & over provoked: & done in genuine self-defense, but still, against the official rules. It would have been easier to mark time, see which way various cats jumped, and evade responsibility and compromise with one’s conscience and wriggle out of looking at the agonizing dilemma on the ground that one must be patient, sensible, march in step with the public opinion here & abroad, & do nothing the consequences of which cannot be clearly calculated (...) You must forgive me for all this outpouring: I have never in my life written in such term before to you or anybody: but I feel passionately –& a pretty lonely figure I am in this wishy washy town –dear good people but with enormous reluctance to look at facts rather than rules of conduct”. Traducción nuestra.

<sup>1294</sup> Ibídem. pp. 545-546. Carta a Arthur Schlesinger, 19 de octubre 1956: “I have to restrain my natural anti-Egyptian impulses and say firmly to myself that war against Egypt must end anywhere (...) I still think that the absurdity of the Middle East situation is not the common hatred of Israel, real though that is (...) but was not itself a fatal factor –but in the fact that these oil producing kingdoms are rich and have no way of spending their money productively while the Arab population, by and large, are poor and angry and politically liable to be led in any direction by exasperated men. Some sort of socialism in the Middle East –or at any rate huge New Deal-like amalgamation- still seem to me the only possible solution. It may be to be too late for this now, but all other courses seem to be merely preventive and impermanent. So if Nasser were assassinated it would be probably do more good than harm. But he will not be. No bad men ever are, only harmless”. Traducción nuestra.

Por último, exponiendo una visión de conjunto en perspectiva ya formal y no habiendo dejado, en los tres textos, de situarse en primera persona en ninguno de ellos, yendo desde el confeso e íntimo pro-sionismo hasta la reflexión equilibrada de amplio respiro:

“Si me preguntas porqué soy pro-sionista, creo que donde un derecho choca con otro derecho –o la miseria con la miseria- uno no debería pensar en derechos, que siempre existen (...) sino en alguna solución del tipo de utilitarismo tranquilo que produce al final y en su conjunto, la mejor y la más feliz solución (...) ciertamente tú tienes razón, los judíos están condenados a menos que se integren de algún modo en el mundo árabe (...) cualquiera que pueda inducir a los árabes al reconocimiento para siempre de la existencia y continuidad de Israel, podría salvar a occidente y el mundo, de otro modo, creo que los peligros son realmente terribles (...) todo esto lo comprendo muy bien, si uno busca soluciones, uno no puede buscar lo mejor, sólo lo que funcionará, dada la naturaleza falible del ser humano: el problema es cómo preservar los espléndidos, estremecedores y verdaderamente nobles valores de Israel –la total transformación desde los ghettos a soldados y granjeros y vastos y robustos, no intelectuales, explotadores de la naturaleza, a sus jugadores de ajedrez, banqueros, intensos intelectuales, cínicos y escépticos y cualquier forma de decadencia que tanto nos gusta pero que no podemos permitirnos llevar muy allá y, todavía, permitir una expansión natural del nacionalismo violento que, de modo comprensible, está irritando a los Árabes. No siento odio o indignación por Nasser. Tras una larga humillación, demasiada, demasiadas lágrimas, sangre, siempre le sigue”.<sup>1295</sup>

A cada crisis en Oriente Medio, Berlin temía por la supervivencia del propio Estado de Israel, de ahí la primera carta y su respuesta ansiosa. Tal vez el único asunto de su vida que apelaba a todos sus resortes personales, emocionales, doctrinales, políticos o académicos y, sin embargo, el menos evidente en primera instancia. A la dificultad propia del escenario árabe-israelí se sumaba el posicionamiento que USA, UK, Francia y la URSS adoptaban como escalada en la propia lógica de las dos superpotencias. Cuando, el 19 de Mayo de 1967, la ONU anunció la retirada de la fuerza de intermediación que había situado en la frontera entre Egipto e Israel, las hostilidades de la Guerra de los Seis Días comenzaron apenas quince días después. Israel aseguró la orilla este del Canal, Jerusalén este y los Altos del Golán. La amenaza de intervención de la URSS fue frenada con la llegada de la Sexta Flota USA a la costa de Siria. El 10 de junio cesó el fuego. De nuevo, Berlin creía que el tibio respaldo a Israel por parte de UK, con aires de

---

<sup>1295</sup> Ibídem. pp. 630, 634-636. Carta a Johanna Lambert, 20 de mayo 1958: “If you then ask me why I am pro-Zionist, it is because I think that were right clashes with right –or rather misery with misery- one must not think about rights, which always exist (...) but of some calm utilitarian solution which produces on the whole the best or happiest solution in the end (...) Certainly you are right: unless the Jews integrate themselves some how into the Arab world, they are doomed (...) Anyone who can induce the Arabs to recognise for ever the continued existence of Israel would save the West and the world –otherwise I think the dangers are really terrible (...) All this I understand very well, and if one looks for solutions, one cannot look for the best, only for what will work, given fallible human nature: the problem is how to preserve the splendid, moving, and truly noble values of Israel –the total transformation of a people from cripples of the ghetto into farmers and soldiers and coarse, tough, non-intellectual exploiters of nature, with their chess-players, bankers, tough intellectuals, cynics and skeptics and every form of decadence that we love but cannot be allowed to promote too far –and yet allow for a natural expansion of the violent nationalism which quite intelligibly is at present stirring the Arabs. I feel no hatred or indignation against Nasser. After long humiliation, too much, too many tears, blood, always follows”. Traducción nuestra.

circunspecto *apaciguamiento*,<sup>1296</sup> de aislamiento voluntario, podría repetir la fulgurante desaparición de los países de Europa Central en 1939, o la ambivalente idea de lo buenos amigos que árabes y británicos podrían ser si no fuera por la presencia israelí y todos los inconvenientes que provoca -**“no hay duda que el gobierno británico, en gran parte por razones económicas [petróleo] se ha vuelto pro-árabe”**-.<sup>1297</sup> Lo cual le parecía a Berlin una ilusión, el pensar que si no fuera por esto, la relación sería diferente, sin comprender USA y UK que, aunque no existiera Israel, la relación sería igual de problemática: **“Simplemente, lo árabes no quieren hombres blancos en sus países, y los rusos, a estos efectos, no son blancos, sino grises”**.<sup>1298</sup> Ante la rápida resolución de este nuevo capítulo de guerra y tensión, Berlin apeló a que Israel no extralimitara su deseo de seguridad. En el fondo de su apreciación yacía la idea de la conciencia histórica del pueblo judío, formada por episodios como este a lo largo de los siglos, pero que no le libraba de los riesgos propios de una situación mal comprendida. De ahí su condena muy firme del terrorismo judío, su temor a los anhelos expansionistas, al oscurecimiento de la conciencia nacional a manos del nacionalismo o la propia sensación de resolver los problemas en una lógica completamente interna, como entendía que sucedía en el juicio al nazi Eichmann. Berlin estuvo en la sala con ocasión de una de sus regulares visitas a Israel. En su opinión, el objetivo del juicio no era solo un simple acto de justicia. Sobrepasaba lo estrictamente legal o jurídico, y era un juicio donde se buscaba una lección educativa, demostrativa, didáctica. Mostrar al mundo y que no olvide lo que había sucedido. El juicio tenía más motivos históricos, educativos o políticos que los estrictamente jurídicos. Creía que esta era la razón de fondo por la que Eichmann sería condenado a muerte. Berlin pensaba que si era ajusticiado el mundo creería que Israel ya tendría una contrapartida simbólica a la *Shoa*. Su cierre simbólico. Él prefería que no fuera ahorcado y sí condenado con todo el peso de la ley. En la atmósfera que rodeaba el juicio percibía que **“todos tienen sed de sangre allí, sin interés por el mundo de ahí afuera”**,<sup>1299</sup> propia de un ambiente cerrado, provinciano. Bajo este tipo de razonamiento, Berlin creía, como Weizmann, que **“podemos trabajar hacia la solución que envuelva el menor grado de injusticia”**<sup>1300</sup> para árabes e israelíes, como situación más deseable desde el momento en que dos valores y visiones de la realidad política e histórica colisionaban. Que lo mejor era no situar a los derechos en la punta de la reivindicación porque esto era el camino más directo al conflicto y al planteamiento de situaciones en la que la victoria de uno era la derrota del otro. Tres semanas antes de morir, en 1997, su ruego a los israelíes seguía siendo que aceptaran repartir los territorios con los palestinos, bajo la admonición de paz por territorios, de compartir la geografía. Al final de sus días, fiel a su firme sionismo y a su Pluralismo y la filosofía moral de la incompatibilidad, solicitaba negociar a israelíes y palestinos. Donde Jerusalén sería la capital de Israel con acceso garantizado de los musulmanes a los lugares sagrados y

<sup>1296</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. pp. 326-327. Carta a Stephen Spender, 30 de mayo 1967.

<sup>1297</sup> Ibídem. p. 404. Carta a Noam Chomsky, 19 de diciembre de 1969: **“There is no doubt that the British government, for largely economic reasons [oil], has turned pro-Arab”**. Traducción nuestra.

<sup>1298</sup> Ibídem. p. 331. Carta a Noam Chomsky, 19 de diciembre de 1969: **“Arabs simply don't want white men about in their countries, and the Russians, for these purposes, are not white, but grey”**. Traducción nuestra.

<sup>1299</sup> Ibídem. p. 94. Carta a Sam Behrman, 28 de mayo 1962: **“They are all very bloodthirsty there, their interest in the outside world is very small”**. Traducción nuestra.

<sup>1300</sup> Ibídem. p. 405. Carta a Noam Chomsky, 19 de diciembre de 1969: **“All we can work towards is the solution that embodies the least degree of injustice”**. Traducción nuestra.

derecho a vivir allí bajo garantía internacional. Escrito en papel, fue publicado al día siguiente de su fallecimiento en los periódicos israelíes.<sup>1301</sup>

Berlin era completo defensor de la existencia del Estado de Israel con fronteras finales definidas más allá de las cuales no era posible permitir a los israelíes expandir su territorio. La hiper-percepción hebrea, aderezada con la kantiana madera torcida de la humanidad, operó como convencimiento de que alguna posibilidad, alguna oportunidad, tendría que haber para estabilizar este desorden con el menor trauma y malasangre posible. Pensando, como dijo de la idea nacional de Hess, que su Pluralismo era más verdadero, más duradero y productivo de felicidad y libertad que las soluciones **“reales’ de sus maquiavélicos rivales de derecha o izquierda”**;<sup>1302</sup> que, al final, Hess no fue, como dijo de Disraeli o de Marx, **“incapaz de funcionar con su propia persona”**.<sup>1303</sup> Y, como sionista convencido, vivió la creación del Estado de Israel como maravillosas negaciones de la inevitabilidad histórica y del crudo utilitarismo pragmático.

Shlomo Avineri, amigo y colega de Berlin durante años, señala lo significativo que resultaba el que tanto la Ilustración, el Romanticismo o la *intelligentsia* rusa dejaran huella reconocible en su pensamientos y sus trabajos pero, en cambio, cuando tuvo que escribir acerca de su camino intelectual, no mencionaba **“la dimensión judía en su pensamiento”**.<sup>1304</sup> Lo extraño del caso es que Berlin era un declarado sionista, viajó, participó, ayudó y fue siempre activo en la defensa de Israel. Fue amigo y colaborador íntimo de su primer presidente, Weizmann, pero es cierto que no es posible seguir esta influencia o el peso de la tradición judía en su trayectoria profesional. Todavía, en 1979, cuando recibió en Israel el *Jerusalem Prize* admitió, sin mucho interés y posiblemente con ironía, que esta **“era una cuestión que esperaba ser respondida”**,<sup>1305</sup> -y que el reciente libro de Dubnov ya comenzó a indagar-.<sup>1306</sup> El enfoque que Avineri adopta es el que resulta de comprender el valor de alguien que inició el viaje de interpretar el mundo, que vivió y miró por la misma ventana que Vico o Herzen, que valoró la Ilustración, el Romanticismo, la *intelligentsia* con el sustrato de fondo de la huella judía, intérprete hipersensible a la recepción de ideas, comportamientos, hechos, en modo que de esto mismo dependa su posición y actitud en el mundo y ante él y, en su propia herencia judía.<sup>1307</sup> Este podría ser el enfoque de la frase que abre su ensayo sobre Marx y Disraeli: **“todos los judíos conscientes de su identidad como judíos están empapados de**

---

<sup>1301</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 399.

<sup>1302</sup> Berlin, I. “La vida y opiniones de Moses Hess”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 327. Que corresponde a Berlin, I. “The Life and Opinion of Moses Hess”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 251: **“The more ‘realistic’ solution of his more Machiavellian rivals, both on the right and on the left”**.

<sup>1303</sup> Berlin, I. “Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 351. Que corresponde a Berlin, I. “Benjamin Disraeli and Karl Marx”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 273: **“Unable to function in his proper person”**.

<sup>1304</sup> Avineri, S. “A Jew and a Gentleman”. En, Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007. p. 73: **“Yet there is no mention of a Jewish dimension to his thought”**. Traducción nuestra.

<sup>1305</sup> Ibídem. p. 74: **“He admits that the question deserves to be answered”**. Traducción nuestra.

<sup>1306</sup> Dubnov, A. *Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal*. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2012.

<sup>1307</sup> Avineri, S. “Isaiah the Jew”. En, Avineri, S. & Ryan, A. (eds.). *The Book of Isaiah; Personal Impressions of Isaiah Berlin*. The Bodydell Press. Woodbridge, 2009. pp. 166-167.

**Historia**".<sup>1308</sup> Y esta pudiera ser la lámina transparente que dio fuerza y fondo, visible sin ser vista, a los cristales empírico-morales berlinianos de los que nunca se separó, una dimensión que opera en Berlin *sin operar*, como una más del conjunto de enunciados que pertenecían a su propio sistema de referencia.

### 5.5.3. A VUELTAS CON EL TOTALITARISMO.

La *luna de miel* de la inmediata posguerra entre Reino Unido y la URSS, regímenes políticos radicalmente distintos pero aliados vencedores de Alemania, proyectaba, para una buena parte de la sociedad británica, una amenaza o riesgo ideológico a evaluar. El principal y más profundo sentimiento dominante en la posguerra,<sup>1309</sup> el odio, el resentimiento, era dirigido hacia el enemigo vencido, Alemania. Con la URSS, que incluso en la inmediata posguerra tenía abierta la puerta del futuro Plan Marshall, se exploraba un posible entendimiento entre las, todavía, posiciones aliadas, bajo la percepción de que, Alemania vencida, el peligro real eliminado, este proceso podría ser más o menos complejo pero factible. No es necesario ya advertir que este intenso clima emocional no dejó indiferente a Berlin. La profundización de sus estudios sobre el Romanticismo y la Contra-ilustración en su programa de investigación en Oxford, también era, en la posguerra, el intento de comprender las razones epocales por las que Alemania se comportó hegemónicamente en la primera mitad del siglo XX. Sobre la URSS, en cambio, la posguerra y la década de los años cincuenta transcurrieron sin sobresaltos para él, es decir, repitiendo su idea del régimen soviético y recibiendo desprecio, aprobación o crítica. Berlin seguía elaborando respuestas críticas al positivismo lógico, un muerto muy vivo, que reiniciaba una prometedora presencia científica en el campo de las ciencias sociales. Fue consciente, también y como expusimos, de la debacle y el desprestigio de la Teoría Política y la Historia de las Ideas justo cuando él comenzaba a especializarse en ella. Y por lo que respecta al totalitarismo, sus investigaciones no se dirigían tanto a exponer los orígenes de totalitarismo vivido y viviente aun –a modo de catálogo comparado como parecía enfocarse así en Harvard-, como a continuar desvelando la presencia de aquellas ideas en la cultura occidental, identificándolas como parte de la misma, no como meras anomalías de un tiempo reciente y concreto. Alertando, además, de las influencias y dudosas conclusiones a las que podían arribar, por igual, socialdemócratas honestos o liberales atormentados.

La actualidad de entonces y sus riesgos inmediatos, exigían analizar, a la luz, del *nuevo* fenómeno totalitario, el poder y la formación de los bloques antagónicos, la división de Alemania, la planificación económica, la estabilidad de los gobiernos occidentales influenciados por el comunismo –Francia e Italia-, la batalla ideológica o los nuevos focos de conflicto en Corea, Suez o Palestina. Estos eran los puntos calientes de la ciencia política exigidos por el momento y, no, la explicación de las involuntarias semillas

---

<sup>1308</sup> Berlin, I. "Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad". En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 328. Que corresponde a Berlin, I. "Benjamin Disraeli and Karl Marx". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 252: **"All Jews who are at all conscious of their identity as Jews are steeped in history"**.

<sup>1309</sup> Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Ed. Taurus. Madrid, 2008. p. 159.

malignas que un remoto Helvetius o Hamann pudieran contener en algunas de sus ideas. En una carta a Denis Paul, de finales de 1952, expone muy bien sus pocas ganas de ser vapuleado otra vez en nuevas polémicas, su objetivo académico y su reluctancia a la clase de respuestas de urgencia que se buscan y se esperan:

“Me declaro culpable [se refiere en la Lecturas Flexner, emitidas en la BBC radio, décadas más tarde publicadas como *La libertad y sus Traidores*] a) de no decir lo suficiente lo que pienso que está bien o mal, y que no es suficiente respuesta a esto decir que no lo sé; la verdad es que, si uno habla en público, la modestia o inseguridad pueden ser meras excusas para la cobardía o la pereza (...) ¿Pero, qué debería haber dicho? ¿Que mucha gente no tiene los medios materiales para satisfacer mínimamente sus vidas? ¿Qué hay mucha injusticia social? (...) todo esto parecía relativamente irrelevante para mi tema, que era distinguir un grupo de pensadores que no eran enemigos abiertos de la libertad –como si eran los reaccionarios oficiales- ni sus verdaderos amigos, en el sentido que comprendo la palabra (...) sino sus falsos amigos, sus ostensibles campeones –gente que piensa tal vez que la defiende pero enuncia doctrinas que contienen demasiadas semillas del sentido contrario (...) Rousseau, Helvetius, Saint Simon, etc., -sin que se pueda decir en ningún caso que son fascistas o comunistas- dijeron cosas que los liberales moderados hoy todavía aceptan, y las consecuencias de esas cosas han sido terribles, y que si la gente todavía quiere seguir creyendo esas premisas de alguna manera tienen que ver que han sido modificadas de tal modo que no conducen a las consecuencias [que ellos esperarían] o bien, que puedan aceptar otras premisas diferentes, pero lo que no creo que sea mi tarea, en ningún caso, es decirles las premisas o creencias que deben sostener. En cualquier caso ¿cómo, si no, les debería haber espoleado? Me concernía, principalmente, contar la historia de la ideas tal y como está fuertemente presente entre nosotros y qué sucede con ellas en otros contextos”.<sup>1310</sup>

Con ser claro este texto, pues su diagnóstico para lo que transcurría de siglo ya lo había publicado tres años antes, en “Las ideas políticas en el siglo XX”, quedémonos ahora con este final: *mi tarea no es decir lo que se tiene que creer*, confesado epistolarmente en unos años donde se buscaban, se necesitaban, respuestas urgentes para creer a la orden

---

<sup>1310</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 353. Carta a Denis Paul, 30 de diciembre 1952: “I plead guilty, a) to not saying enough of what I myself thought was right and wrong, and it is not a sufficient answer to this to say that I don’t know; for certainly, if one talks in public, modesty and diffidence may be mere excuses for cowardice and indolence (...) What should I have said? That not enough people have the material means for living minimally satisfactory lives? That there is much social injustice? (...) All this seemed to be relatively irrelevant to my main theme, which was to distinguish a group of thinkers who were neither open enemies of freedom –the official reactionaries- nor the true friends of it in a sense in which I understood the word (...) but the false friends, the ostensible champions on it – people who thought perhaps that they were defending it but enunciated doctrines which had to many sides of the opposite (...) Rousseau, Helvetius, Saint Simon, etc., were not themselves Fascists or Communists- but they said things which mild liberals think that they accept now, and yet the consequences of these things have been terrible, and that if people still want to go on believing the premises they must somehow see to it that they are so modified as not to lead to these consequences or else accept different premises; but I did not think it my duty to tell people what premises or beliefs they should hold. However, how else should have I have disturbed them? I was principally concerned to tell the story of ideas still strong amongst us and what happened to them in other contexts”. Traducción nuestra.



del día. No obstante, entroncar, por expresarlo así, sus aspiraciones socio-liberal-racio-románticas-y nuevas *per se* bajo una doctrina prácticamente novedosa que balbuceaba como Pluralismo, para delimitar un modelo de sociedad libre en el mundo moderno, que no persistiera en una reunificación de fondo de las esferas que acababa de describir como *falacia jónica*, por primera vez, en 1950 y en un artículo sobre lógica –menos leído que los textos del torbellino de finales de 1949-, era ya otra cuestión, casi imposible de plantear. Y si, al poco, además, etiquetaría al monismo, adscribiéndolo finalmente a las dos corrientes maestras del pensamiento social de nuestra civilización, la griega y la judeocristiana, esto ya no era otra cosa que dirigirse sin tapujos a todo el pensamiento occidental para comprender la influencia de las ideas de aquel presente de 1945 o 1950. Con todo ese tranquilo volcán en erupción, Berlin –y esta es nuestra tesis aquí, en este epígrafe sobre el totalitarismo- sólo en parte, estaba interesado por el totalitarismo como concepto de actualidad. El problema de las interpretaciones del totalitarismo que se sucedían entonces, estaba, no sólo en el dualismo que establecían –pro o anti-, que todavía se podían comprender en los primeros años de posguerra, lo que no le encajaba era la rapidez con la que se conectaba causa con efecto y la falsa problematización del concepto a la que conducía. El rechazo del totalitarismo no podía ser la condena de una tradición de pensamiento entera, ya fuera el racionalismo ilustrado o el apogeo de la voluntad romántica, porque, además, esto producía un efecto letal la comprensión de nosotros mismos y, también, para sus propias ideas, como daño colateral añadido, al no entenderse el Pluralismo sin ellas.

Berlin no interpretó la Historia de nuestra época sólo a la luz de la catástrofe del siglo XX como totalitarismo, cree que hasta estos años han llegado vivas muchas de aquellas categorías que en él desembocaron, vivas y, sobre todo, transformadas, como ya expusimos. Acusó recibo de la escasa comprensión que su entorno ofrece sobre el alcance, profundidad y proliferación de esos cambios, donde el más importante para él fue el terremoto de la Contra-ilustración. De modo que, participando, hasta cierto punto, en el debate del totalitarismo, tenía una idea firme y previa acerca de lo que salvaguardar. Un buen ejemplo de la singularidad de este planteamiento del totalitarismo como fenómeno nuevo, fue la Conferencia que se celebró en Harvard, en 1953, monográficamente dedicada al totalitarismo y coordinada por C. J. Friedrich.<sup>1311</sup> Éste, en la introducción a la publicación de las Actas dice:

“[del totalitarismo] Hay antecedentes, seguro, tanto en pensamiento como en acción, pero no añaden nada a la realidad a la que el siglo XX, en su mitad, encuentra que tiene que enfrentarse y se siente permanentemente desafiada. Virtualmente, nadie antes de 1914 anticipó el desarrollo de los acontecimientos que ha sobrecogido a la civilización occidental desde entonces (...) Al fracaso en anticiparlo se corresponde la dificultad en comprenderlo”.<sup>1312</sup>

---

<sup>1311</sup> Friedrich, F. J. (coord.). “Totalitarianism”. *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Harvard University Press. Boston, 1953. 40 ponentes participaron en esta Conferencia, entre ellos, Kennan, Arendt o Deutsch y no Berlin.

<sup>1312</sup> *Ibidem*. pp. 1-2: “There are antecedent, to be sure, both in thought and in action, but they do not add up to the reality with which the mid-twentieth century finds itself confronted and by which it finds itself persistently challenged (...) To this failure to foresee corresponds a difficulty in comprehending”. Traducción nuestra.

Brillan aquí las razones por las cuales Berlin disientirá de este grupo de expertos de la que fuera una de sus universidades americanas de referencia. Es evidente que el estudio de los antecedentes era, para él, ineludible. De no hacerlo, además, las razones expuestas estarían demasiado influidas por las circunstancias del presente, con el riesgo que aludía al interpretar a pensadores de nuestra época en esta otra luz y cayendo en anacronismos o en la búsqueda de explicaciones rápidas que conectaran la causa con el efecto. Por mucho que fuera cierto que la urgencia de tener una posición clara en Occidente tras la guerra, y la necesidad de respuestas para satisfacer posturas políticas de países enteros, requería ordenar mínimamente conceptos capaces de soportar decisiones en consonancia. Las necesidades de Washington –que había impulsado y financiado la propia creación del núcleo de estudios soviéticos en Harvard- se podían admitir, pero esta idea del totalitarismo, como idea nueva, sin parangón, como régimen de nuestro tiempo, original del siglo XX, sería demasiado para él, que ya tenía en mente a la Contra-ilustración, Hamann o De Maistre, para, en la expresión de Crowder trazar la **“arqueología del totalitarismo”**,<sup>1313</sup> aun cuando el punto de mira de Berlin apunte mucho más allá de lo que el mismo Crowder afirma, es decir, definir uno de los componentes generales del modelo con el que nuestra época se piensa a sí misma fruto de uno de los tres giros fundamentales del pensamiento político en toda su Historia.

Justamente, Friedrich creará que el totalitarismo no surge de la cabeza de alguien sin antecedentes, pero estos antecedentes no causan el fenómeno en sí mismo. En realidad, **“no sabemos por qué [las sociedades totalitarias] son lo que son, como todo lo genuinamente único en la historia, el totalitarismo permanece envuelto en el seno de su propia creación”**.<sup>1314</sup> Pero si esta lógica tenía que ser aplicable al totalitarismo todavía vivo en la posguerra, es decir, el soviético, la operación consistía en constatar lo que se sabía como evidente, es decir, afirmar ya la conclusión sin la claridad del antecedente: **“¿representa la Unión Soviética una nueva civilización, como argumentaron una vez los Webb? (...) el totalitarismo es el problema más desconcertante de nuestro tiempo”**.<sup>1315</sup> Era esta especie de omnipresencia del árbol ante los mismos ojos, la que desagradaba profundamente a Berlin, la que impedía indagar en lo que no se sabe puesto que, según parecía, ya se sabía. Con todo y sin embargo, Berlin ya había descontado, por no decir despachado o amortizado para su propia teoría y muchas de sus propias opiniones, lo que parecía ser el tema central de la posguerra. Para él, como dijo en 1952, la libertad, no el totalitarismo, era el problema más agudo de nuestro tiempo. El apremio, en 1953, acerca de este asunto y la urgencia por fijar posiciones anti-comunistas, explicaba mejor la atención al fenómeno. Berlin mostraba su escepticismo ante tanta preocupación académica por el totalitarismo y la respuesta exprés occidental a elaborar. Especialmente en Harvard, donde las *nuevas ciencias sociales* estaban, en su opinión, haciendo estragos y, por ejemplo, sociólogos como Sorokin, accedían a 125.000 dólares para indagar sobre el altruismo: **“un muy inteligente y cínico impostor, que se ha asegurado de Harvard 125.000 \$ para investigar la naturaleza del altruismo, que bien pensado, podría, si se formula y aplica, parar las guerras. Creo que esta suma de dinero es**

<sup>1313</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 125: **“Berlin’s archaeology of totalitarianism”**. Traducción nuestra.

<sup>1314</sup> Friedrich, F. J. (coord.). *“Totalitarianism”*. *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Ed. Harvard University Press. Boston, 1953. p. 60: **“Why they are what they are we do not know. Like everything genuinely novel in history, whether good or bad, whether beautiful or ugly, totalitarianism remain wrapped in the womb of creation”**. Traducción nuestra.

<sup>1315</sup> Ibídem. pp. 1-2: **“Does the Soviet Union represent a new civilization, as the Webb once argued (...) totalitarianism is the most perplexing problem of our time”**. Traducción nuestra.

para examinar mil buenos vecinos y la vida de los santos”.<sup>1316</sup> Sin embargo, en el análisis del totalitarismo con el que Kennan intervino en la citada Conferencia, percutía su experiencia acumulada en casi veinte años de formación y servicio en Europa Oriental. Su análisis tenía la huella de este contacto con la realidad:

“[el totalitarismo] Me temo que es un estado de cosas en el que no hay modo de recuperarlo por medio de un paciente esfuerzo de nuestra parte. Tan lejos como puedo ver, solo tres cosas pueden conducirlo a su final. La primera es una exitosa intervención militar desde el exterior. La segunda es el descuido y la falta de vigilancia y celo por parte de los gobernantes totalitarios. La última es la falta de unión entre el grupo de gobernante mismo”.<sup>1317</sup>

La referencia *al paciente esfuerzo* era, precisamente, la opinión de Berlin, criticada por Kennan. Donde, Kennan y él sí se alineaban, era al considerar el divorcio entre el pueblo y el régimen soviético:

“El régimen soviético disfruta de la pasiva tolerancia de las masas en el momento que toman el poder, sobre todo por la falta de alternativas prometedoras (...) nunca ha sido motivo de entusiasmo popular”.<sup>1318</sup>

Según los datos contenidos en las Actas, Kennan fue el único que en el Congreso coordinado por Friedrich citó a Berlin, cuando se refirió a su artículo de 1952 sobre el arte de gobernar de Stalin, publicado en *Foreign Affairs*,<sup>1319</sup> reflejando su idea de que los líderes soviéticos eran capaces de **“crear tensiones artificiales”**<sup>1320</sup> en modo que controlen cualquier proceso de cambio, sin que cambiara con ello la naturaleza del poder político. Fue una cita aislada, sin que Kennan construyera con ella ningún argumento posterior. El propio Kennan escribió, en septiembre de 1944, cuando se

---

<sup>1316</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 77. Carta a A. Bullock, 23 de febrero 1949: **“A very cynical and intelligent impostor, has just secured for Harvard University \$125.000 to research into the nature of altruism, which it is thought would, if formulated and applied, stop wars. I think this sum of money is to examine one thousand good neighbours and the lives of the saints”**. Traducción nuestra.

<sup>1317</sup> Kennan, G. “Totalitarianism in the modern world”. En, Friedrich, F. J. (coord.). “Totalitarianism”. *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Ed. Harvard University Press. Boston, 1953. p. 24: **“It is a state, furthermore, from which there is no recovery, I fear, by the patient’s own effort. Only three things can, as far as I can see, operate to bring it to an end. One is successful military intervention by external power. A second is forgetfulness and lack of due vigilance and zeal on the part of the totalitarian rulers themselves. The last is the disrupting of the unity of the ruling group”**. Traducción nuestra.

<sup>1318</sup> *Ibidem*. p. 21: **“The Soviet regime enjoyed the passive tolerance of the masses at the time of the seizure of power, largely because of the lack of promising alternatives (...) it has never been the product or the object of mass enthusiasm”**. Traducción nuestra.

<sup>1319</sup> Durante estos años, Berlin mantuvo una relación estrecha y fluida con su editor y amigo americano de referencia Hamilton Fish Armstrong y su revista estadounidense *Foreign Affairs*, donde, en 1952 publicaría, con seudónimo, su artículo sobre Stalin “La dialéctica artificial. Generalísimo Stalin y el arte de gobernar” -que también estaba previsto ser traducido al francés para *Preuves* y al alemán para *Der Monat*-. El artículo de Berlin fue, en cierto modo, su contribución a la demanda de actualidad que reclamaba datos sobre qué era la URSS (Vid. Berlin, I. “La dialéctica artificial: El Generalísimo Stalin y el arte del gobierno”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. pp. 175-202. Que corresponde a Berlin, I. “The Artificial Dialectic: Generalissimo Stalin and the Art of Government”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. pp. 98-118.).

<sup>1320</sup> *Ibidem*. p. 31: **“By creating artificial tensions”**. Traducción nuestra.

reincorporó a la embajada estadounidense en Moscú, el que él califica uno de sus escritos más completos acerca de ambas realidades -*Rusia. Siete años después*.<sup>1321</sup> Expuso en él opiniones que coincidirían con las de Berlin acerca de la importancia de la literatura y el arte ruso: **“quince años de negación de los clásicos rusos por parte del régimen, recibida siempre con tranquila aquiescencia por la gran masa de público, no impidieron que León Tolstoi fuese a final de aquel periodo el autor más leído en la Unión Soviética”**.<sup>1322</sup> La mentalidad del pueblo ruso: **“La fuerza del Kremlin radica principalmente en el hecho de que sabe esperar. Pero la fuerza del pueblo ruso radica en que sabe esperar aún más”**.<sup>1323</sup> La propia secuencia del informe de Berlin de 1944 y la desaparición progresiva de la *intelligentsia*; <sup>1324</sup> la impasible insignificancia del valor de los hechos que los occidentales consideran relevante, la oscuridad de Stalin y, sobre todo, el diagnóstico general ante la incompreensión de todo ello por parte de la dirigencia occidental.

La suerte de Kennan, expresaba en 1944, cambiaría tras su famoso telegrama de comienzos de 1946.<sup>1325</sup> El contenido y la influencia del largo telegrama es conocida: la doctrina oficial de la URSS era que había dos sistemas enfrentados en el mundo en el que el papel del Estado no era más que un paso para la victoria final, ya fuera del capitalismo o del socialismo. Esta predicción de una de las partes, que consideraba, al menos teóricamente, un enfrentamiento como inevitable, entraba en los cálculos de Washington. A partir de entonces, en la doctrina de la contención, cualquier otro suceso, ya fuera desde una parte u otra, se interpretaría como un movimiento en el tablero mundial con objeto de aumentar las zonas de influencia –como así se entendió en los conflictos de los años cincuenta de Indochina y Suez- o como síntoma de una escalada en dirección a un conflicto directo entre las superpotencias. Berlin no creía en la opinión del diplomático americano sobre el colapso de la URSS, que pensaba que una condición moral como la soviética, acabaría, a corto plazo, por corroer a quien la sostiene. Nuestro autor no se llamaba a tal engaño. Lo creía a muy largo plazo, porque se necesitaba mucho fanatismo a corto, mucho odio, para subvertir una situación así, donde, además, el progresivo autocinismo del régimen soviético, su propio autoacomodo, ejercería de mecanismo de autopreservación. Pensaba que había que evitar ser marxistas al revés, esperando una revolución a la inversa.<sup>1326</sup>

---

<sup>1321</sup> Kennan, G. F. “Rusia, siete años más tarde”. En, Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971. pp. 411-433.

<sup>1322</sup> *Ibídem*. p. 417.

<sup>1323</sup> *Ibídem*. pp. 417-418.

<sup>1324</sup> *Ibídem*. p. 419.

<sup>1325</sup> Donde, indirectamente, al exponer la posición que el público norteamericano esperaba de Rusia – a) que fuese posible una colaboración normal con Rusia; b) que esto depende del establecimiento de relaciones de confianza con los dirigentes rusos; c) que si USA no puede alcanzar esta colaboración sería inevitable una tercera guerra-, (Vid. Kennan, G. F. “Posición internacional de Rusia al término de la guerra con Alemania”. En, Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971. p. 443), volvía a recordar que era una posición que, sencillamente, la URSS no iba a adoptar jamás – a) porque su estructura de poder hace imposible la colaboración; b) porque la policía secreta no permitirá contactos entre ambos pueblos; c) porque en el 99 % de los casos ha sido la iniciativa estadounidense la que ha pretendido esas relaciones y ha recibido desaire, recelo y descortesía por parte soviética; d) porque no piensan que la colaboración que USA quieren sea necesaria para la paz en el mundo, que lo que hace falta es el equilibrio de fuerzas y realismo con respecto a las zonas de mutuas de interés vital- (*Ibídem*. p. 443).

<sup>1326</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 218-219. Carta a G. Kennan, 13 de febrero 1951.

Como ya reflejamos, la idea que intentaba transmitir a los centros de poder y toma de decisiones, era que no se podía pensar que la sociedad soviética era, en un sentido normal, una sociedad civil. Entendida ésta como una sociedad civil normal, donde un gobierno cumple razonablemente su trabajo, garantiza necesidades básicas, etc. La sociedad soviética no estaba pensada para estos fines, sino, condicionada por su origen, fue organizada para alcanzar objetivos, para responder a los desafíos, para alcanzar victorias, como un colegio o un equipo de jugadores, era una institución especializada construida para alcanzar los fines que deben ser comunicados por su líderes. La sociedad soviética estaba construida para alcanzar metas, podía haber diferencia sobre metas en concreto –militares o industriales- pero los objetivos tenían que anunciarse si es que la sociedad civil tenía que seguir existiendo. Para los soviéticos, **“la Unión Soviética no está organizada para la felicidad, la comodidad, la libertad, la justicia y las relaciones personales, sino para la lucha”**.<sup>1327</sup> El totalitarismo soviético, de acuerdo con Berlin, no era sino la expresión acabada del sueño ilustrado. De ahí su origen distinto al nazismo y el fascismo. El totalitarismo soviético no era anti-racional, era irracional. En el caso soviético, lo que se revelaba como posibilidad oculta no sospechada por el modelo ilustrado era la posibilidad de que, al intentar ejercer el control sobre el destino humano por vía racional, lo que se desveló fue la enorme potencia de sometimiento que esta misma premisa portaba en sí. La inmensa escuela en la que el régimen soviético educó y señaló los fines que los individuos tenían que alcanzar, en razón de la eficacia y la moralidad que, conjuntamente, suponían para una sociedad ya establecida de antemano, eran la prueba irrefutable y permanente de la idoneidad de los medios técnicos y la bondad de los fines morales. Berlin no dejó de repetir que este modelo social produjo en la URSS el mayor desapego posible entre gobernantes y gobernados, mas también, reforzó el reservorio de vida que atesoraba, en el subsuelo la *intelligentsia* rusa y su Historia.

Más clara aún era su extrañeza ante la visión que Arendt exponía en su influyente *Los orígenes del totalitarismo*, escrito a finales de los años cuarenta y publicado en 1951. No es difícil señalar el rechazo que el planteamiento de Arendt provocaría en Berlin – **“cuando la encontré por primera vez, en 1942, su fanático nacionalismo judío –que ahora ha mudado justo al opuesto- era, recuerdo, demasiado para mí”**.<sup>1328</sup> Allí donde el texto, acorde con una investigación de la poco simpática a Berlin sociología política –que era empírica y hacía uso de los propios materiales disponibles- pretendía explicar la *crystalización* del totalitarismo. No sus *orígenes* –**“Miss Arendt sabiamente nota que su libro no es realmente un estudio de los orígenes cuando dice que ‘es una aproximación**

---

<sup>1327</sup> Berlin, I. “La cultura de la Rusia soviética”. En, Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009. p. 248. Que corresponde a Berlin, I. “Soviet Russian Culture”. En, Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. p. 155: **“For Soviet society is organised not for happiness, comfort, liberty, justice, personal relationships, but for combat”**.

<sup>1328</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 413 nota. Carta a Bernard Crick, 4 de noviembre 1963: **“When I first meet her in 1942 her fanatical Jewish nationalism – which has now turned into its opposite- was, I remember, too much for me”**. Traducción nuestra. Otras alusiones serán igualmente cáusticas, cuando Arendt publicó en USA *The Human Condition*, en 1958, y habiendo sido Berlin requerido por *The New Statesman* para su crítica, Berlin devolvió el libro por considerarlo ilegible. Y requerido igualmente por la editorial ante la perspectiva de publicar el libro en el Reino Unido, Berlin lo desaconsejó, no consideraba a Arendt una autora cuya obra se pudiera tomar en serio. (Ibidem. p. 676. Carta a Morton White, 6 de febrero 1959).

histórica de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo”-<sup>1329</sup> bajo la influencia de dos conceptos –raza y antisemitismo- transformados a finales del siglo XIX, en plena marea del imperialismo europeo, en catalizadores de una forma de gobierno inédita en la historia que vino a materializarse en el siglo XX. Muy poco de esto creía Berlin, para quien el totalitarismo era una manifestación gestada silenciosamente, como mínimo, desde el siglo XVIII. El retrato que Arendt hizo de la atomización social y la individualidad extrema como predecesores de la sociedad de masas, cuyo hombre-masa se caracterizaba por su aislamiento y su falta de relaciones normales,<sup>1330</sup> base de los movimientos totalitarios,<sup>1331</sup> no podía ser más ajeno al individuo berliniano. La idea de un sentido común incapaz, **“entrenado en el pensamiento utilitario carece de defensas contra este supersentido ideológico, puesto que los regímenes totalitarios establecen un mundo carente de sentido que funciona”**,<sup>1332</sup> habría de ser un error a los ojos del Berlín analítico que comprendió la validez epistemológica del *sense of reality*, de sus límites, del error del planteamiento nihilista y, que, en estos años, estaba especialmente prevenido sobre la mística del *communal self* del que creía a Arendt como una de sus redentoras.

La atmósfera intelectual europea favorable a una argumentación racional que, en el fondo e indirectamente, perseguía el sueño ilustrado, aun cuando fuera por otros medios al régimen soviético, no dejaba de generar simpatías pro-soviéticas y era de cierto peso en 1952. Así se lo decía Berlin a J. Talmon, que acababa de publicar su libro sobre los orígenes del totalitarismo, del que nos ocuparemos en breve:

“La tenebrosa sombra de Marx lo cubre todo, y no sé qué poner de él o dejar fuera y todavía me siento terriblemente oscuro y confundido acerca de Rousseau. Usted y yo pensamos que, al menos en un sentido, es el padre del totalitarismo. ¿Por qué lo pensamos? Por el despotismo de la voluntad general. ¿Qué es, de hecho, lo que dice? Habla acerca de a) la necesidad de mantener en su sitio el egoísmo personal y los intereses de parte, que cada ser humano tiene que preguntarse a sí mismo qué es lo correcto de acuerdo al punto de vista de la comunidad general (...) lo cual es, obviamente, en cierto sentido válido (...) ¿Qué es lo que genera nuestra queja?, sencillamente que Rousseau cree que una respuesta verdadera, objetiva y absoluta puede alcanzarse acerca de las cuestiones políticas; que hay un método garantizado para hacer eso; y que ese método es el único; y que actuar en contra esa verdad es estar equivocado, locura de la peor (...) (b) la mística del *communal self*; y la metáfora orgánica que le sigue y que lleva a la mitología, del Estado, la Iglesia o lo que sea (...) La confusión es grande. La precisa transición desde la libertad absoluta a la absoluta necesidad no está todavía clara para mí –sí para Hegel, pero no para mí-”.<sup>1333</sup>

<sup>1329</sup> Friedrich, F. J. “The Nature of Totalitarianism”. En, Friedrich, F. J. (coord.). “Totalitarianism”. *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Ed. Harvard University Press. Boston, 1953. p. 60 nota: **“Miss Arendt wisely remarks that her book is not really a study of the origins, but when she says that it ‘gives an historical account of the elements which crystallized into totalitarianism’**”. Traducción nuestra.

<sup>1330</sup> Arendt, H. *Orígenes del totalitarismo*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 2007. p. 445.

<sup>1331</sup> *Ibidem*. p. 453.

<sup>1332</sup> *Ibidem*. p. 614

<sup>1333</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 354-355. Carta a Jacob Talmon, 30 de diciembre 1952: **“The awful shadow of Marx broods over the entire thing and I do not**

Como estamos exponiendo a lo largo de este trabajo, Berlin partiría hacia otra ruta, en parte existente, en parte creada por él mismo, como contramoneda a una no menor opinión contemporánea. Fue esta génesis la que le ayudó a una interpretación distinta de la que sus poco simpatizantes autores franceses –Sartre-,<sup>1334</sup> británicos –Deutscher, Carr, Cole, Laski- o estadounidenses –Arendt, Friedrich, Fromm, Marcuse- exponían, también con eco y prestigio.

El juicio contra Slánský en Checoslovaquia,<sup>1335</sup> en ese mismo año de 1952, fue un buen ejemplo de la aceptación conceptual del comunismo y del régimen soviético en una parte de la izquierda del Reino Unido. En carta a Talmon, Berlin, donde abundaba en su idea del colegio soviético cuya elite tenía que educar a millones de seres humanos sin muchos miramientos, añadía una descripción del tipo humano que aquel régimen necesitaba: **“seguro que el proceso de Praga está estimulado por el deseo de disponer de seres humanos simples, honestos, prácticos y fiables que sigan órdenes, y apartar a los aficionados a las ideas, intelectuales, gente que toca temas, occidentalistas”**,<sup>1336</sup> resultándole del todo hilarante la posición del semanario británico *New Statesman and Nation*, que denunciaba este juicio con la habitual contra respuesta de que en la tenebrosa USA era igual o peor. Agarrándose a lo que fuera con tal de pasar página, reconociendo alguna protesta para salvar las apariencias y, a la menor ocasión, volver a sus posiciones pro-soviéticas. En el fondo, la preocupación sobre la influencia marxista que Berlin percibía con la intensidad de su comentario de guerra fría, venía a confirmarle que el marxismo seguía siendo pensado y enseñado como una doctrina con validez universal y, si allí donde se estaba llevando a la práctica como sistema político no demostraba muchos modales democráticos, era comprensible la imperfección de su aplicación, o sus contratiempos, o su propia necesidad de luchar contra los que se oponían al cambio político, moral y cultural que la profecía comunista estaba, efectivamente, implantando en la tierra. El síntoma soviético, para Berlin, era parte de una tendencia general que también existía en Occidente. En carta de 1959 a M. White:

---

know whether to put him in or keep him out, and still I feel terribly obscure and muddled about Rousseau. You and I think that he is the father of totalitarianism in a sense. Why do we think this? Because of the despotism of the general will. What does he, in fact, say? He talks about a) the necessity to keep out selfish and sectional interests, so that each man shall ask himself what is right to do from the point of view of the community in general (...) obviously is in some sense valid (...) What then do we complain of? Simply (a) that Rousseau thinks than an absolutely objectively true answer can be reached about political questions; that there is a guaranteed method of doing so; that is method is the right one; and that to act against such a truth is to be wrong, at worst mad (...) (b) the mystique of the *soi commun* ant organic metaphor which runs away with him and lead to mythology, whether of the State, the Church, or whatever (...) The muddle is so great. The precise transformation from absolute freedom to absolute necessity is still not very clear for my – it is in Hegel not in myself”. Traducción nuestra. Cursiva en francés original.

<sup>1334</sup> Sartre, hacia 1952, a Berlin le resultaba personal y políticamente repulsivo, a la vez que reconocía cierto interés en su literatura (Vid. Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 310. Carta a Alice James, 7 agosto 1952.) Tres años más tarde, sin mejorar su opinión política sobre él, nuestro autor reconocería valor en su idea del ser humano como obligado a elegir y la búsqueda de justificaciones externas a este hecho (Ibídem. p. 468. Carta a Aline Halban, 3 enero 1955).

<sup>1335</sup> Slánský, estalinista checo, secretario general del partido, fue acusado junto con otros personajes, de complot burgués-sionista contra el comunismo y contra el Estado en uno de los juicios-espectáculos dirigidos directamente desde Moscú del final de la época de Stalin.

<sup>1336</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 355. Carta a Jacob Talmon, 30 de diciembre 1952: **“I am sure that the Prague trials are simply stimulated by the desire to have simple, straightforward, practical, reliable men to take orders, and out with all dabblers in ideas, intellectuals, people who look up texts, potential Westerners”**. Traducción nuestra.

“Me desagrada casi por igual [se refiere a la visión del siglo XVII que un libro de A. Koestler recién editado sostenía y que era motivo de la carta] (como a ti también te parecería si estuvieras aquí) el nuevo Marxismo predicado aquí por gente sincera y atolondrada: un intento de producir una suerte de amalgama sacada de Hegel, los jóvenes hegelianos, el Marx temprano (humanista) y mezclada con un montón de cháchara sobre alienación y teología producida por la correcta percepción de la verdadera ‘naturaleza’ del hombre dentro del cual se amontonan los conceptos de muchedumbre solitaria, huida de la libertad, Riesman, Fromm, Merleau-Ponty, Sartre, Miss Arendt y el resto”.<sup>1337</sup>

Nuestro autor criticaría conceptualmente, y objetaría moralmente a fondo, a aquellos autores para los que era más adulto, más maduro y sensato, más de estar en el mundo *con la cabeza bien puesta encima de los hombros*, reconocer la marcha objetiva de la historia. En esta conjunción que el Estado y la Sociedad ofrecían al individuo integrado. Que era infinitamente más responsable creer esto. Mucho más que hablar de libertades civiles o de responsabilidad individual, doctrina que tenía consecuencias directas sobre la dificultad de articular la carga moral que implicaba la decisión o las consecuencias de los hechos, para quienes se sentían concernidos por hacer a la sociedad feliz. Que era mucho más adulto saber, social y económicamente donde ir, planificando esa sociedad y esa economía, que admitir que no era posible predecir el futuro y que esto era uno de los síntomas más saludables de una sociedad libre.

Explicar el totalitarismo como concepto sin parangón conceptual, permitiendo, además, analizar el sistema occidental por igual, identificando elementos totalitarios en las democracias occidentales, estableciendo así alguna suerte de similitud política entre las sociedades comunistas y las occidentales, irritaba profundamente a Berlin. Considerar casos patológicos aberrantes al fascismo y el nazismo y traer a menos, incluso, la propia idea de totalitarismo en su unidad conceptual, fruto de la relativización de su perspectiva académica pasados los años, donde se explicaba todo ello con esa amalgama metafísica y estructuralista no empírica que no llegaba a establecer la genealogía histórico-conceptual de esta manifestación, siempre sería rechazado por Berlin. Sobre toda esta compleja situación, así percibida por él mismo, quería arrojar alguna luz más allá del atractivo de la doctrina hegeliana, también de la comtiana y del liberalismo predominante: “[Comte] **irremediabilmente absurdo, más incluso que Spencer**”,<sup>1338</sup> cuando publicó sus estudios sobre el Romanticismo y los reaccionarios contra-ilustrados. Llegando donde quería llegar. El totalitarismo no era una patología irracional anómala o aislada, era un producto lógico del irracionalismo y anti-racionalismo inscrito en la genealogía de los dos modelos conceptuales predominantes de nuestra época. Dijo lo que quería recordar, en 1971, coherente con su propia teoría desde décadas atrás y que con Hamann y De Maistre ya expuso:

---

<sup>1337</sup> Ibídem. p. 674. Carta a Morton White, 6 de febrero 1959: “I dislike almost equally (as you would if were here) the new Marxism preached by sincere and muddleheaded people here: an attempt to produce a kind of amalgam out of Hegel, the Young hegelians, the early (‘humanistic’) Marx with a lot of talk about alienation and the teleology deduced from a correct perception of the lonely crowd, escape from freedom, Riesman, Fromm, Merleau-Ponty, Sartre, Miss Arendt and all”. Traducción nuestra.

<sup>1338</sup> Ibídem. p. 288. Carta a K. Popper, 19 de febrero 1952: “More absurd even than Spencer”. Traducción nuestra.



“El fascismo no es una mera pieza de paranoia patológica (...) hay una tradición de pensamiento irracional europeo que comienza con Rousseau y los reaccionarios contrarrevolucionarios o con un pensamiento que incluye a Carlyle, Nietzsche, Sorel, tradición de la cual el fascismo no es más que un travestismo como el leninismo lo es del marxismo”.<sup>1339</sup>

El caso del fascismo, que nació en la Italia de Mussolini,<sup>1340</sup> y que no se originó como concepto explicativo en la posguerra y, en consecuencia, no nació como búsqueda de contra-ideología contra el comunismo en el mundo bipolar, Berlin lo consideraba un claro ejemplo de la necesidad de su estudio en profunda perspectiva. Como tal, era, junto con Gentile, una buena guía para conocer correctamente el fascismo. En Hitler tal vez cabía la psicosis, pero Mussolini **“estaba perfectamente cuerdo y su cinismo tenía al respecto un sistema y método perfectamente definido (...) la tesis, no importa cuán repugnante, era inteligible y, a veces, hábilmente sostenida”**.<sup>1341</sup>

De modo similar, Alemania, como Fraenkel categorizó en su concepto de *doble Estado*, en 1941, el **“estado de excepción”**<sup>1342</sup> fue el que fundó y sostuvo indefinidamente la constitución del Tercer Reich- escribiendo su libro **“ante la ausencia de derecho y [a la vista del] terror”**.<sup>1343</sup> creando un estado discrecional que estaba fuera de la ley, y donde sólo Hitler dictaba cual era la necesidad a cada momento y con ello y, en paralelo, un pseudo-estado normativo legal continuaba existiendo, necesario para el funcionamiento del capitalismo. De aquel modo, el partido comunista, o el nacionalsocialista, dejaban de representar a la sociedad, que ya tenía una Constitución, para representar al Estado, estatificando la sociedad y orientándola al mismo fin que el propio Estado. El Estado podía, así, inventar bajo su manto, cualquier consideración acerca de la sociedad, el individuo o la democracia. Las modelará según su antojo o necesidad, otorgando diferentes roles al partido, el Estado mismo o cualquier otro organismo. No necesariamente unificados todos, aunque sí todos bajo la forma legal del dominio totalitario. Con lo que ya la mera situación fuera de esos dominios –cuyos límites eran los límites de la sociedad, el gobierno y el estado mismo, esto es, de toda la forma política- significaba otorgar a esta situación la categoría de lo ininteligible, de la negación de lo humano, como así sucedió en los campos de exterminio.

---

<sup>1339</sup> Ibídem. p. 611. Carta a Richard Wollheim, 24 de enero 1958: **“Fascism was not merely a piece of pathological paranoia (...) There is (...) a tradition of irrationalist European thought beginning with Rousseau or the counter-revolutionary reactionaries or in some such region that includes Carlyle, Nietzsche, Sorel of which Fascism is no more a travesty than Leninism is of Marx”**. Traducción nuestra.

<sup>1340</sup> El concepto de totalitarismo tiene su génesis como referencia a la experiencia político-cultural del fascismo italiano. Aparece como palabra y concepto en 1923 y entre 1923 y 1925 se manifiesta como voluntad totalitaria del fascismo. De 1928 es el conocido artículo de G. Gentile (Vid. Gentile, G. “The philosophical basis of fascism”. *Foreign Affairs*, Vol. VI, n. 2 pp. 209-304). En el ámbito anglosajón databan de 1926 y 1929 las primeras citas del concepto totalitario referido al fascismo y al comunismo soviético, caracterizado contra el parlamentarismo y a favor de un estado totalitario o unitario. (Vid. Fisichella, D. *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*. Ed. Carocci. Roma, 2002. pp. 14-16).

<sup>1341</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 612. Carta a Richard Wollheim, 24 enero de 1958: **“was perfectly sane and his cynicism had a perfectly definite system and method about it (...) the thesis, however disgusting, were intelligibly and sometimes ably argued”**, Traducción nuestra.

<sup>1342</sup> Fraenkel, E. *Il doppio Stato*. Ed. Einaudi. Torino, 1983. p. 21: **“La Costituzione del Terzo Reich è lo stato d’assedio”**. Traducción nuestra.

<sup>1343</sup> Ibídem. p. 5: **“Nell’atmosfera dell’assenza del diritto e il terrore”**. Traducción nuestra.

Berlin remontó hasta el siglo XVIII para explicar lo anterior y lo que situaba a la razón occidental ante su potencial destino nihilista, produciendo teologías seculares donde el individuo, sustituyendo a Dios, era, a su vez, sustituido por la Historia, la Comunidad o el Estado. Berlin, como expusimos al comienzo de este punto sobre el siglo XX, negó toda esta articulación desde la idea mayor. Lo que Leo Strauss, en un temprano artículo de 1941, intentando una primera genealogía del nihilismo alemán, consideró, al menos en grado de tentativa, los motivos últimos del nihilismo como no nihilistas, esto es, el deseo de destrucción de la civilización moderna –británica- en la medida que esta tenía un significado moral abierta, imposible de dar los frutos a los que una sociedad *sería* y verdaderamente moral –*cerrada*, dirá Strauss- aspiraba.<sup>1344</sup> Lo que ya Karl Lowith criticó, casi en los mismos años que Sorel, como **“el radicalismo con que aquellas filosofías [alemanas] basan la libertad de la vida alemana sobre la revelación de la nada”**.<sup>1345</sup> Y, para los que quedaban dentro, y como Berlin también dijo, para el sistema soviético o Rauschning para el nazismo: **“la revolución permanente”**,<sup>1346</sup> la formula no era otra que la de la movilización o militarización permanente como mecanismo que aseguraba la permanencia de la idea de creación constante de la única realidad presente, interminable y siempre dinámica o zigzagueante del Estado totalitario.

Si, asentado sobre estas explicaciones, la divergencia de Berlin con los autores citados era evidente, distinto era el caso de las críticas al totalitarismo que Popper, Hayek o Talmon estaban elaborando. Sus textos principales después de *Miseria del Historicismo* o *Camino de Servidumbre*, fueron, también, intentos de explicación histórico-filosófica de las raíces del totalitarismo.

En 1945 aparecería *La sociedad abierta y sus enemigos*. Popper no remontó, sino que saltó, más de veinte siglos atrás y criticó el programa *totalitario* de la filosofía platónica para considerar sus teorías rabiosamente actuales.<sup>1347</sup> Fijó aquí la idea de cómo, la doctrina de Platón, ya exhibía el mejor caso de lo que significa sacrificar todo a la consecución del fin último predicho de antemano. El austriaco acusaba al historicismo de origen platónico de dibujar una imagen de la sociedad profundamente conservadora y estática –**“la grandiosa idea de una sociedad detenida”**-,<sup>1348</sup> cerrada, planificada, caracterizada por su colectivismo como idea básica que explicaba el origen del totalitarismo en el siglo XX. Al margen ahora de la idoneidad del análisis platónico popperiano, cuestión que no abordaremos, la utilidad de su tesis en la posguerra era la introducción de la idea del *gradualismo* para buscar el método que combatiera los males de la sociedad *in situ*, como tales, sin recurrir a explicaciones futuras donde serían

---

<sup>1344</sup> Strauss, L. “El nihilismo tedesco”. En, Esposito, R. Galli, G. Vitiello, V. (eds.). *Nichilismo e política*. Ed. Laterza. Bari, 2000. pp. 111-137. Strauss señala como Nietzsche era la presencia dominante en la Alemania de 1920.

<sup>1345</sup> Löwith, K. *El nihilismo europeo*. Ed. Laterza. Roma, 2006. p. 36.

<sup>1346</sup> Rauschning, H. *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Ed. Alliance Books Corporation Longmans, Green & Co. New York, 1939. p. 59: **“The permanent revolution”**. Traducción nuestra. El texto de Rauschning, era uno de los notables antecedentes que, desde dentro de Alemania, alertaba del riesgo analizando una década de nacionalsocialismo, sin citar antecedentes más allá de algunas referencias a la revolución bolchevique. Para el autor, sólo un renacimiento del sistema constitucional europeo podía evitar el colapso de la civilización occidental (Vid. Rauschning, H. *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Ed. Alliance Books Corporation Longmans, Green & Co. New York, 1939. p. 296).

<sup>1347</sup> Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1967. p. 9.

<sup>1348</sup> Ibídem. p. 301.

resueltos si marchábamos por el camino trazado de antemano.<sup>1349</sup> Esta idea del gradualismo era factible de ser proyectada como *desideratum* de las sociedades libres desde una perspectiva liberal y obtuvo éxito y calado.

En efecto, la obra de Popper fue saludada como eficaz y valiente alegato anti-totalitario. Berlin reconoce que su virtud fue la **“su claro sentido”**,<sup>1350</sup> la crítica al esencialismo metodológico que sancionaba que todas las cosas tenían un núcleo central invariable y con cuyo **“cauto empirismo”**,<sup>1351</sup> al formularlo de modo tan claro, en 1945, todos los empiristas estuvieron a favor de su libro. Incluso admitiendo cierta influencia, para Berlin, Popper era demasiado fiero defensor de su total y propia originalidad, incluso reclamaba para sí la idea de la incompatibilidad de los valores y el Pluralismo.<sup>1352</sup> Nuestro autor no podía sentir afinidad en la crítica popperiana al monismo platónico, aun cuando él mismo situara su crítica al monismo en este origen. La razón estaba en la traza metodológica popperiana y en el soporte político que facilitaba. Primero, porque Berlin ya había llegado, por sus propios medios, a la crítica del determinismo histórico; segundo, porque el uso político que Berlin daba a su crítica al monismo no era tanto metodológico, que también, como antropológico **“[tantos grandes pensadores de la tradición filosófica de occidente] creo que estaban genuinamente equivocados acerca de lo que naturaleza humana es”**;<sup>1353</sup> y tercero, porque en el fondo del unitarista Popper podía latir algo que a nuestro autor le parecía igual de opresivo que el historicismo<sup>1354</sup> -de ahí la anécdota que contó del discípulo de Popper, Lakatos: **“pensaba que la sociedad abierta y sus enemigos debería haberse titulado la sociedad abierta por uno de sus enemigos”**-.<sup>1355</sup> El soplo de aire fresco empírico que supuso *La sociedad abierta y sus enemigos*, no ocultará las discrepancias entre ambos. Surgieron desde la crítica a su falsacionismo, antes de 1940:

“La primera diferencias que tuve con Popper (...) cuando hice un intento de mostrar que la aplicación del método científico a la historia estaba condenado a fallar (...) La tesis fundamental era esta: cuando dices de un historiador ‘es un doctrinario’, le haces un reproche. Nadie dice de los científicos que son unos doctrinarios, porque las doctrinas son su negocio. Los científicos no pueden operar sin teorías. Entonces, ¿qué pasaría si lo decimos de un historiador ‘es muy doctrinario’?, pues que es una crítica. Lo

---

<sup>1349</sup> Ibídem. p. 246.

<sup>1350</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006 p. 177: **“In *The Open Society* it has a clear meaning”**. Traducción nuestra.

<sup>1351</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009 p. 349: **“Rather more a kind of cautious empiricism, something not unlike the doctrine with Popper’s book on *The Open Society and its Enemies* ends”**. Traducción nuestra.

<sup>1352</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 52, 123-124, 134, 152, 257.

<sup>1353</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 681. Carta a K. Popper, 16 de marzo 1959: **“I think they were genuinely mistaken about what being rational was”**. Traducción nuestra.

<sup>1354</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 54-59.

<sup>1355</sup> Ibídem. p. 187: **“He thought that the open society and its enemies should have been called the open society by one of its enemies”**. Traducción nuestra.

que viene asumido [en la otra opinión] es que es que tiene que haber alguna teoría donde los hechos encajen”.<sup>1356</sup>

La consecuencia de todo ello era la cercanía de los métodos de las ciencias naturales y sociales que Popper defendía y que Berlin no aceptaba. Lo que el austriaco llamaba **“la naturaleza científica”**<sup>1357</sup> de las ciencias sociales que, además, justo por esta unificación temática, producía una visión moral de la realidad de tal simplicidad que le llevaba a afirmar la obviedad moral de los problemas políticos allí donde Berlin entendía que se hallaba su máxima complejidad y riqueza.<sup>1358</sup> Pero si en Popper se apreciaban los problemas del trasfondo metodológico de la crítica liberal al totalitarismo, era con Hayek donde mejor se atendía a los problemas del trasfondo ideológico de estos argumentos.

Hayek no era un economista que ignorara el poder e influencia de las ideas, antes al contrario, las tenía muy presentes y defendía su estudio en los años de su aguda desconfianza. No podía ser, entonces, uno de aquellos de los que Berlin se quejaba ante su falta de consideración. Nuestro autor reconocía cierta simpatía por el **“malvado Hayek”**,<sup>1359</sup> y observaba con curiosidad **“las estrecheces que él mismo se hacía pasar al aplicar indiscriminadamente las analogías científicas más allá de su propia esfera”**,<sup>1360</sup> al ir demasiado lejos en la estricta, es decir, lógica y racional, aplicación de sus propios principios. La inquietud de Hayek se removía cuando percibía en el Reino Unido comportamientos, argumentos e ideas que él mismo había ya vivido años atrás, en su Austria natal. Le preocupaba que laboristas sinceros no asimilaran aún el *shock* de ver cómo sus esperanzas desembocaban en el totalitarismo soviético –como Berlin diría del *shock* de los liberales perplejos al respecto de la democracia terapéutica-. Hayek también buscó sus explicaciones en el pasado no reciente, donde no remontaría hasta Platón, sino al siglo XIX, tal y como las expuso, en 1952, con *The Counter-Revolution of Science*,<sup>1361</sup> texto donde compendia y articulaba ensayos escritos desde 1942, es decir, desde que prácticamente acabó *Camino de Servidumbre*. En ellos, daba forma a lo que consideraba la influencia de las ideas de Saint-Simon, Comte y Hegel y su construcción de una fundamentación para las ciencias sociales directamente transferida desde las ciencias naturales, cuyo fruto era la consideración, en aquellos años, de **“la creencia de que la historia humana (...) deber ser todavía materia de leyes simples y accesibles a todas las mentes, es ahora tan ampliamente sostenida, que poca gente es consciente de todo lo**

---

<sup>1356</sup> Ibídem. p. 177: “The first difference I had with Popper (...) I made an attempt to show that the application of scientific method to history is bound to be failure (...) The fundamental thesis was this: When you say about a historian, ‘He’s very doctrinaire’, that is a reproach. Nobody says about scientists that they are doctrinaire, because doctrines are their business. Scientifics can’t operate without theories. Yet why do you think it is said about historians, ‘He’s very doctrinaire’? As a criticism. The assumption is that there is some kind of theory into which the facts can be fitted”. Traducción nuestra.

<sup>1357</sup> Ibídem. p. 57: “Nor do I accept Popper’s belief in the scientific nature of what are called the social sciences”. Traducción nuestra.

<sup>1358</sup> Ibídem. pp. 185-186.

<sup>1359</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 350. Cartas a Herbert Helliston, 30 diciembre 1952: “I even find myself in some sympathy with the wicked Hayek, although I think he is quite wrong in assuming that political liberty is indissolubly tied to economic private enterprise”. Traducción nuestra.

<sup>1360</sup> Ibídem. p. 357. Cartas a Burton Dreben, 22 enero 1953: “The strictures he has to pass on the indiscriminate application of scientific analogies beyond their proper sphere”. Traducción nuestra.

<sup>1361</sup> Hayek, F. A. *The Counter-Revolution of Science. Studies on the abuse of reason*. Ed. Free Press. Glencoe, Illinois, 1952.

que implica realmente esta sorprendente afirmación”.<sup>1362</sup> La cuestión es que Hayek, señalando como el historicismo alemán, habiendo sido construido sobre aquel mismo esquema, comenzó a producir doctrinas que alcanzaron a liderar la interpretación histórica en detrimento de las teorías sociales individualistas sobre las que la sociedad liberal fue construida.<sup>1363</sup> Al punto que la propia expresión *filosofía de la historia* y, según él, su continuadora en el siglo XX, la *sociología del conocimiento* vinieron a caracterizar la actitud de una época al respecto de los problemas político-sociales. Hayek quería poner de manifiesto esta extraña alianza franco-alemana -“**tradiciones radicalmente opuestas**”-.<sup>1364</sup> Esto es, mientras el siglo XVIII, con sus ideas de Hume, Voltaire, Smith o Kant, había producido el liberalismo del siglo XIX, las ideas del siglo XIX de Hegel y Comte, Feuerbach o Marx, habían producido el totalitarismo del siglo XX.<sup>1365</sup>

Este era un buen ejemplo de la estricta auto-aplicación de sus propios principios y de las líneas de continuidad ideológica que él mismo estableció por separado para liberales y socialistas. Y de la que *Los Fundamentos de la Libertad – The Origins of Liberty*, en su título original-, acabada en 1959 y publicada al año siguiente, era la prueba de que Hayek necesitaba trabar para la libertad su compendio en todos los órdenes de la vida y la sociedad. Un esquema lo más nítido y amplio posible para su comprensión y defensa, pues asumía que no existía entonces un trabajo que compilara la base y sustento a una consistente concepción liberal,<sup>1366</sup> que pusiera en claro los dogmas ideológicos de aquellos que buscaban sistemas sociales sustitutivos. Echaba en falta aquella obra que entendiera que “**para que las viejas verdades mantengan su impronta (...) han de adaptarse a un determinado clima de opinión**”.<sup>1367</sup> Hayek lo intentó desde la filosofía política y el campo de batalla lo cifró en las *motivaciones lógicas de la dialéctica* que estaba minando la libertad.<sup>1368</sup> Y a esta prioridad orientó su trabajo no económico. Para la estrategia anti-totalitaria del austriaco, era indispensable recuperar la bandera que el socialismo, en detrimento del liberalismo, ganó como pensamiento predominante también bajo la bandera de la libertad,<sup>1369</sup> como heredera lógica de la tradición liberal.<sup>1370</sup> Esta idea de rehacerlo todo, de reinventarlo todo de nuevo, de reorganizar la sociedad de nuevo bajo bases socialistas, era la ignorada relación, que para Hayek era transparente, entre socialismo y totalitarismo. Por ello, en *Los Fundamentos de la Libertad*, también él quiso rescatarlo todo, desde el principio, para el liberalismo.

Berlin nunca escribió un texto como *Los Fundamentos de la Libertad*. No tenía esta visión de grandes desarrollos ideológicos en bloque. No creía en esta especie de batalla entre fes y contrafés. Su desconfianza hacia Hayek siempre estuvo en la propia concepción de la libertad que este exponía, estrechamente ligada a la libertad económica y los efectos que podían producir en la idea de libertad en sí misma, sobre todo negativa, que él estaba conceptualizando, como advirtió en la carta a Kennan de 1951. En la

---

<sup>1362</sup> Ibídem. p. 74: “The belief that human history (...) must yet be subject to simple laws accessible to human minds is now so widely held that few people are at all aware what an astonishing claim really implies”. Traducción nuestra.

<sup>1363</sup> Ibídem. pp. 205 ss.

<sup>1364</sup> Ibídem. p. 206: “Radically opposed traditions”. Traducción nuestra.

<sup>1365</sup> Ibídem. pp. 206 ss.

<sup>1366</sup> Hayek, F. A. *Los Fundamentos de la libertad*. Ed. Unión Editorial. Madrid, 1978. p. 21.

<sup>1367</sup> Ibídem. p. 19.

<sup>1368</sup> Ibídem. p. 24.

<sup>1369</sup> Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990. p. 51.

<sup>1370</sup> Ibídem. p. 54.

expresión de su desacuerdo, Berlin reflejó también su reconocimiento a los logros del bienestar:

“La concepción de la libertad de Hayek es simplemente económica. Tengo simpatía por ella, pero es demasiado rígida y conduce a una sociedad donde las personas compiten unas contra otras. Lo que no me gusta de Hayek es que es una especie de fanático del *laissez-faire* liberal, y esto produce perversiones terribles en lo que yo llamo libertad negativa. Es algo que debe ser aportado desde el punto de vista democrático, pero conduce a una completa abolición del estado del bienestar (...) Un enfoque de este tipo puede llevar a una sociedad fieramente competitiva (...) pero no deseo atribuirle a él el deseo de que este sea el resultado; solo el haber proveído protección insuficiente contra ello”.<sup>1371</sup>

Para Berlin, Popper y Hayek eran **“liberales reaccionarios con piel de cordero”**,<sup>1372</sup> según su opinión de 1953. Aunque, al menos, como él mismo hizo, se remontaron muy atrás para identificar la unificación total del discurso totalitario. Berlin, en 1966, recordaba cómo él también se había prevenido contra los individualistas fanáticos, enemigos de la planificación a toda costa, *laissez-fairists*, hayekitas e, incluso, proudhonistas que odian el Estado y creen en la sagrada moralidad de la pequeña propiedad privada. Todos aquellos que creen que la no interferencia del Estado es un objetivo supremo y desconfían de la demanda de justicia, igualdad, seguridad y simple humanidad. Todos los que identificaban al monstruo totalitario detrás de la menor reforma social o del New Deal o al menor asomo de un socialdemócrata incluso. Y, sobre todo, porque no entendían algo epistemológicamente básico, que **“algunas libertades amenazan a otras libertades”**.<sup>1373</sup>

Sin embargo, fue la obra de J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, publicada en 1952, quien más se aproximó al totalitarismo bajo la óptica de la Historia de las Ideas. Berlin fue uno de los pensadores a los que Talmon agradece la discusión previa del texto,<sup>1374</sup> con lo que cierta interacción previa entre ambos se produjo antes de su publicación. La crisis de la época, fue presentada por Talmon, como el último siglo y medio de una sistemática preparación para la esperada colisión entre la democracia empírica liberal de un lado y la democracia mesiánica de otro.<sup>1375</sup> El libro, también,

---

<sup>1371</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. pp. 155, 252: **“Hayek’s conception of freedom is simple economic. I have sympathy for it, but it’s too rigid and it leads to a society of people competing against each other. What a dislike in Hayek is that he’s a kind of fanatical *laissez-faire* liberal, and that produced terrible perversion of what I call negative liberty. It has something to be said for it from the point of view of democracy, but it leads to complete abolition of the Welfare State (...) Such an approach can lead to fiercely competitive society, which can produce a terrible perversion of what I call both negative and positive liberty. But I do not wish to attribute to him the wish for any such result; only the provision of insufficient protection against it”**. Traducción nuestra.

<sup>1372</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 357. Carta a Burton Dreben, 22 enero de 1953: **“Hayek and Popper are the two, as it were, reactionary liberals who have somehow put on sheep’s clothing”**. Traducción nuestra.

<sup>1373</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 271. Carta a Bernard Crick, 29 de marzo 1965: **“Because such people do not realize that some liberties menace other liberties”**. Traducción nuestra.

<sup>1374</sup> Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Ed. Secker & Warburg. London. 1952 p. vii: **“I have had the opportunity of discussing the subject of this book with (...) Mr. Isaiah Berlin”**.

<sup>1375</sup> *Ibidem*. pp. 1-6.

buscaba argumentos con los que sostener el mundo de la posguerra en Occidente, según era la demanda urgente. Berlin apreciaba el trabajo:

“Tengo mucho respeto por el libro de Talmon pero pienso que está equivocado en uno o dos aspectos, aunque en general construye muy bien sus principales argumentos (...) no creo que la respuesta al comunismo sea una contrafé, igualmente ferviente, militante (...) En tiempos de crisis, cuando un número alto de personas parecen vivir y morir por fines que nosotros encontramos repelentes, es deseable hacer explícito por lo que estamos preparados a combatir, pero creo que nada ganamos si pensamos que como la otra parte sólo quiere una y la misma cosa, sintetizándolo en eslóganes comunistas, entonces nosotros debemos hacer lo mismo”.<sup>1376</sup>

Sin afirmar que la búsqueda de la verdad sea ilegítima, el objetivo último del texto le parecía a Berlin una versión más de esa búsqueda a cualquier precio. Si se tiene una verdad y se cree que se ha encontrado, uno puede quedarse con ella, dar fe, probarla, o enseñarla, pero lo que no se puede decir es que todo sea por esta verdad. No compartía la idea de dos naturalezas humanas que se enfrentan, la del *citoyen* de la tradición democrática jacobina-revolucionaria y la del *common man* de la tradición democrática anglosajona, de hecho, su antropología pluralista iba por otro camino. Por un lado, era más real para él reconocer que se pueden tener o buscar esas verdades, pero no hacerlo al precio de no reconocer las fuentes de su origen y, por otro lado, aclarar todo lo que se pudiera esta procedencia. Pues si descontamos las urgencias del presente, resultaba que, al final –y esto sí interesaba a Berlin–, lo que aparecía era el liberalismo original sin fines preestablecidos y sin idea de la perfectibilidad humana. Observando con ello que a lo que sí merecía arribar era a la variedad de fines humanos contemplados por los primeros liberales, sin perspectiva finalista alguna.

Pero todavía Berlin esperará, a largo, un rendimiento más de esta su posición contraria a escenarios bipolares. Es decir, la intensidad del debate sobre el totalitarismo tal y como se abordó en la posguerra y, sobre todo, el hecho de haber sido un elemento más de la batalla ideológica, se podía apreciar en el estado que, a finales de la década de los años sesenta, presentaba su análisis en perspectiva,<sup>1377</sup> entrados ya los años sesenta y setenta.

---

<sup>1376</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 349. Carta a Herbert Elliston, 30 de diciembre 1952: “I have much respect for Talmon’s book but I think it erroneous in one or two ways although in general constructed along very much the right lines (...) Certainly I do not think that the answer to Communism is a counter faith, equally fervent, militant (...) In times of crisis, when a large number of people appear to be living and dying for ends which we find repellent, it is desirable to make explicit what it is that we are prepared to fight for, but I think nothing is gained by pretending that because the other side all want one and the same thing, tidily summed up in Communist slogans, therefore we must”. Traducción nuestra.

<sup>1377</sup> Barber, B. R. “Conceptual Foundations of Totalitarianism”. En, Friedrich, Barber, Curtis (eds.). *Totalitarianism in perspective*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969. pp. 3-52.

## 5.6. LAS DÉCADAS DEL BIENESTAR.

La tarde del 22 de octubre de 1962, en la que Kennedy leyó a la nación su discurso sobre la instalación de misiles soviéticos en Cuba, Berlin se encontraba en Harvard para un nuevo *Term* anual. Rodeado de estudiantes, escuchó la alocución de Kennedy y describió el clima como depresivo. En su opinión, Kennedy aplicaba correctamente la lección de los años treinta, respondiendo con firmeza a la URSS, consciente de que si actuaba entonces, evitaría una reacción en cadena, como así sucedió con Hitler y las políticas de apaciguamiento. Pero, al mismo tiempo, no podía evitar una muy incómoda sensación al comprobar fehacientemente cómo el epicentro del mundo operaba delante de sus ojos:

“Él [Kennedy], puede tener razón: pero sus palabras a los cubanos sonaron falsas: no debería haber hablado de su falta de libertad, etc. 2) no es muy optimista acerca de evitar la guerra en esta década 3) quiere estar lúcido, valiente, un líder, asumir un duelo con Kruschchev: tiene miedo del desgaste: uno debería actuar: uno debería realizar cosas: uno debe vivir con cuidado y peligrosamente: la vida es una guerra, y hay que vivir bajo la sombra constante de la muerte: muy romántico, bastante aterrador (...) es Alejandro Magno con un casco de plumas listo para marchar contra los bárbaros, es quien ha roto el tedio Americano y es consciente de la historia, los duelos, la fama inmortal. Ben Gurion no es muy diferente. Ni De Gaulle. Hemingwainismo. Una visión heroica-helenística, estética. Yo no me siento en casa aquí –en estos tiempos (...) todo es muy romano y yo me sentía terriblemente griego, por no decir judío. Ahora sé, exactamente, lo que debía haber sido rendir tributo a Roma al visitarla en, por ejemplo, el siglo tercero D.C. cuando los barbaros hostigaban las fronteras; y el Pentágono estaba implicado en la acción política. *Pace, pace, idol mio*”.<sup>1378</sup>

El gobierno Kennedy, tal y como observaba en Washington, Harvard o Nueva York, se sentía en el centro del mundo, irradiando su poder e iniciativa a todo el planeta, ordenándolo y extendiendo su influencia. En el círculo de asesores de Kennedy, Berlin contaba con amistades de veinte años atrás, bien situadas en su entorno cercano, además de los encuentros personales que tuvo con el propio matrimonio Kennedy, con

---

<sup>1378</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. pp. 128-129. Carta a Nicolas Nabokov, 25 de octubre, 1962.: “**He might be right: but his words to the Cuban people rang false: he shd not have talked about their lack of freedom etc.** 2) he is not too optimistic about avoiding a war in this decade 3) he wants to be sane, brave, a leader, to take on a duel with Khrushchev: he is frightened of erosion: one must act: one must perform: one must live carefully & dangerously: life is a war, & one must live under a continual shadow of death: very romantic, rather terrifying (...) he is Alexander the Great in a plumed helmet ready for the barbarians, who has broken through American tedium & is conscious of history, duels, immortal fame. Ben Gurion is not dissimilar. Nor is De Gaulle. Hemingwayism. An aesthetic, heroic-hellenic view. I am not at home here – in this time (...) but it is all very Roman and I felt terribly Greek, not to say Judean. Now I know exactly what it must have been like to have paid a visit to Rome in, say, the third century AD when the barbarians were pressing on the frontiers; and the Pentagon was involved in political action. *Pace, pace, idol mio*”. Traducción nuestra. Italiano en el original.



ocasión de cenas privadas o invitación a reuniones privadas.<sup>1379</sup> En los días de la crisis de los misiles, percibía a su entorno muy preocupado, consciente de que Kennedy **“tenía que hacer algo, pero nadie sabía si ese algo sería adecuado”**<sup>1380</sup> y sin mucha confianza en que llegara alguna ayuda de valía desde alguna otra parte del mundo, especialmente Europa. Berlin sentía como la primera línea política mundial, a donde miraban los ojos estadounidenses era a la URSS y China. Berlin comprendía que la contundente atmosfera introducida por los cambios de la administración Kennedy, situaba a Europa como un actor secundario con más o menos dependencia de sus políticas. En el Reino Unido, el gobierno conservador de MacMillan, inspiraba a Berlin la confianza justa -**“MacMillan, un hombre de verdad, y Home, un hombre de verdad...el resto está descontado”**-.<sup>1381</sup> El 15 de octubre de 1965, el Partido Laborista ganó las elecciones generales en el que sería su retorno al Gobierno después de 14 años -Harold Wilson, Primer Ministro-. Este ascenso al poder le sirvió a Berlin para esbozar su opinión acerca de la situación general en Gran Bretaña, al menos en los asuntos que más le preocupaban. Aun encontrando a los laboristas con la impericia propia de quien no tiene la experiencia conservadora para manejar la nave del país, consideraba valioso el puerto al que querían llevarlo, aun sin saber muy bien cómo. Desde la oposición, en 1961, el laborismo se había opuesto a la entrada en la Comunidad Económica Europea. Ahora, en el Gobierno, apoyaba la entrada. Berlin, que en la posguerra había alentado los lazos con USA antes que con la Europa continental y, quince años después, seguía comprendiendo la visión de la superpotencia estadounidense donde, el Reino Unido estaba perdiendo protagonismo, entendía que la pertenencia a la Comunidad podría ser ahora el revulsivo que el país necesitaba para salir del letargo conservador. Del **“pequeño *Englandism*”**,<sup>1382</sup> leído como el deseo de mantener la autonomía británica a toda costa. En parte, simpatizaba con esta autonomía, pero consideraba irreal mantenerla, era mucho mayor el coste que observaba en la ineficiencia y el estancamiento económico, en la falta de adaptación de los manufactureros, la educación o la realidad internacional y la ausencia de **“empresa, flexibilidad, imaginación”**.<sup>1383</sup> La combinación del doble impulso que el nuevo Gobierno Laborista y la entrada en la CEE provocaba le parecía una dirección deseable y adecuada. Aunque mantuviera su escepticismo al fondo,<sup>1384</sup> atribuible a quien desconfía de asociaciones que olvidan la intelección individual real y a la idea misma de la falibilidad de las organizaciones que el ser humano se dota para vivir, una cierta aquiescencia con la libertad positiva planteada en democracias reales y plena de realismo político, también tenía cabida en su actitud, razonada con los argumentos más prácticos posibles.

El campo donde Berlin más vivía personalmente esta situación era la propia educación, que también se afectaría por la nueva actitud laborista. En octubre de 1963, se publicó

---

<sup>1379</sup> Para los encuentros, y opiniones, de Berlin con Kennedy, vid. Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 666

<sup>1380</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 130. Carta a Aline Berlin, 30 de octubre 1962: **“The President ‘had to do something’, but nobody knows if what he did was right”**. Traducción nuestra.

<sup>1381</sup> *Ibidem*. p. 134. Carta a Garret Drogheda, 19 de noviembre 1962: **“MacMillan, a real man, and Home, a real man...the rest are discounted”**. Traducción nuestra. Cursiva nuestra.

<sup>1382</sup> *Ibidem*. p. 209. Carta a Rowland Burdon-Muller, 31 de diciembre, 1964: **“Little Englandism”**. Traducción nuestra.

<sup>1383</sup> *Ibidem*. p. 210. Carta a Rowland Burdon-Muller, 31 de diciembre, 1964: **“Enterprise, flexibility, imagination”**. Traducción nuestra.

<sup>1384</sup> *Ibidem*. pp. 208-212. Carta a Rowland Burdon-Muller, 31 de diciembre, 1964.

en Gran Bretaña el Informe Robbins,<sup>1385</sup> reporte oficial del estado en el que se encontraba la educación superior. Las necesidades socio-económicas derivadas de la reconstrucción europea desde la posguerra, que incluía un aumento de la población, incrementó la demanda de educación superior, lo que cuasi equivalía a demanda de ingenieros y profesionales de ramas técnico-científicas acordes con este crecimiento. El Gobierno Laborista respondió justamente con una oleada de nuevas Universidades y, para *Oxbridge*, el Informe recomendaba la meritocracia abierta como vía de acceso, en detrimento de derechos adquiridos, del acceso de la aristocracia o de élites exclusivamente británicas. Berlin no estaba en contra del cambio y así lo defendió para *All Souls*, sin mucha suerte. Aunque aborrecía irónicamente la actitud laborista ante las artes –en buena parte compartida por los conservadores– que anteponía lo británico a lo extranjero, **“cantantes británicos, pintores británicos, canciones folclóricas británicas, grupos skiffle [mezcla de folk-blues], artes y oficios, en contra de todo [lo que se considera] eruditismo sinsentido, caro y snob”**,<sup>1386</sup> pero, sobre todo, temía por las Humanidades y por el trato a la elitista Oxford por parte Laborista así como la propia respuesta inadecuada de esta a los vientos de cambio. Creía que los nuevos Centros eran impulsados sin haber, previamente, reformado los niveles educativos inferiores, cuya consecuencia podría ser un colapso para la excelencia requerida por las Humanidades, a las que podrían llegar estudiantes no suficientemente formados en su base. Se agudizaba, también, la honda y abierta división en Oxford entre los reformistas –como él mismo– y los rocosos defensores de la tradición que se oponían a los cambios. En Oxford crecía el número de *dons* sin adscripción, sin *College* donde asentarse formalmente para continuar actividad académica. *All Souls*, especialmente, se oponía mayoritariamente a aumentar el número de plazas para graduados, la entrada de mujeres o resistía la llegada de investigadores extranjeros. *All Souls* era, desde luego, un buen ejemplo de la batalla entre renovadores y –como Berlin los llamaba– **“trogloditas”**,<sup>1387</sup> donde el peso y número de estos últimos bloqueaba toda iniciativa. Fue en este momento cuando, en septiembre de 1965, los *fellows* de uno de los *Colleges* de nueva creación en Oxford –*Iffley*–, le solicitaron, por unanimidad, que fuera su *Head*, su Presidente. De modo que, en 1965, encontramos a Berlin de profesor itinerante –reconocido y consolidado– en las principales universidades estadounidenses de la costa este –Harvard, Princeton, New York–, con la oportunidad de seguir conociendo de primera mano el modelo universitario pujante y dinámico de la primera potencia mundial; incómodo por la cerrazón de *All Souls*; consciente de que en el juego político geoestratégico mundial Europa dejó de estar en la primera línea; atento a la necesidad del propio Reino Unido y, sobre todo y ante todo, consciente de su propio papel –él, de su papel, no los demás, que salvo su círculo cercano, no lo percibían en toda su perspectiva–; con su obra principal, aisladamente publicada y sus ideas centrales sobre la época puestas sobre la mesa con desigual fortuna. Y de modo también que, fue aquí donde decidió que, el Historiador de las Ideas y *Chichele Chair* de *All Souls*, desde la posición de máximo prestigio académico anglosajón, se trasmutaría en Presidente de *Iffley College*, que en breve cambiaría su nombre a *Wolfson College*, en honor del principal mecenas de la Institución. Un nuevo

---

<sup>1385</sup> *Ibidem*. p. 167.

<sup>1386</sup> *Ibidem*. p. 210. **“British singers, British painters, British folk song, skiffle groups, arts and crafts, as against all this expensive, snobbish, highbrow nonsense”**. Berlin, que ocupaba asiento en el Consejo de Dirección de la *Covent Garden Opera*, decía, en esta misma carta, que no acertaba a encontrar socialistas capaces de ocupar asientos en el Consejo, que los que sí podían, o estaban en el Gobierno o en Estados Unidos.

<sup>1387</sup> *Ibidem*. p. 248: **“Troglodytes”**. Traducción nuestra.

*College* dedicado, paradójicamente, a la ingeniería y las ciencias, en un salto difícil de comprender para todo su círculo íntimo de amistades y que alarmó a todos aquellos amigos que pensaban que esto consumiría todo el tiempo de alguien que tenía que culminar su carrera, ideas y obra y que ocupaba el mismísimo vértice disciplinar de la Historia de las Ideas.

Pero Berlin estaba decidido. Dispuesto a aceptar la oferta si se le permitía diseñar *Iffley* bajo sus propias premisas: un *College* mixto de hombres y mujeres, para dos centenares de graduados y con ingenierías, ciencias y artes a la vez. *Iffley* estaría muy lejos, evidentemente, de un centro que representara la cúspide académica y cima social del mejor club para investigadores de rango mundial como era *All Souls*. Pero *Iffley* encajaba en el rediseño de una vida acorde a sus sesenta años de edad. Preservando el prestigio de Oxford, tomando *Terms* regularmente en USA, viajando donde tuvieran a bien invitarle, diseñando el *College* que le había sido imposible conseguir en *All Souls*, sintiendo que pagaba un servicio al Reino Unido que antes no había tenido ocasión de saldar. Todo dependía de si era capaz de recaudar los tres millones de libras inicialmente presupuestados. Aquí, el nombramiento como Director de la *Ford Foundation* de su amigo de décadas Mc George Bundy -que aportaría la mitad de fondos si alguien en UK estaba dispuesto a lo mismo- y la llamada a la puerta de la *Wolfson Foundation* -un adinerado comerciante judío- para completar la otra mitad, lograría el objetivo presupuestario y la luz verde para, ahora sí, *Wolfson College*. Fáciles, los nueve años siguientes, no fueron, como relata su correspondencia personal entre 1965 y 1974, tiempo transcurrido entre la aceptación del puesto y la inauguración de edificio del *College*. Especialmente por la dificultad de convencer a los Wolfson, asesorados por personas abiertamente contrarias a la idea o por los mismos vientos de cambio que el Gobierno Laborista trajo a las Universidades, donde permitir la inversión de más dinero en *Oxbridge*, que no pasaban precisamente penurias, iba en contra de sus propios planes. La carta que Berlin escribió a Maurice Bowra, a finales de 1965, exponía la situación con la habitual sinceridad que sólo demostraba en sus epístolas. Después de verse amonestado y regañado por Bowra de la locura de este empeño burocrático, Berlin razonaba desde Princeton el origen genuino del cambio en su decisión:

“No estoy aburrido de ser profesor (...) esta no es la cuestión (...) entonces, ¿qué es lo que no funciona? Fundamentalmente, sólo una cosa: que mi interés principal no es la teoría política o social como debería ser concebida - diciéndole a la gente lo que es la justicia o qué derecho hay a quemar la cartilla militar en los Estados Unidos (...) sino en la historia de las ideas (...) por esta materia no hay, y nunca ha habido, interés en Inglaterra (...) En consecuencia, me encuentro totalmente aislado, sin nadie con quien hablar sobre Vico, Herder, los alemanes del siglo dieciocho y diecinueve o incluso sobre fuentes renacentistas ¿Con quién puedo hablar acerca de esto? ¿Quiénes son los expertos? ¿O los amateurs bien formados? Gombrich, Wind, Warburg, que son generalistas y no muy especializados. En cambio, siempre que vengo a América, hay al menos una docena de personas superiores a mí en el estudio, personas muy listas e interesantes, nativas o extranjeras, de las cuales puedo, literalmente, aprender, que es lo que adoro hacer”.<sup>1388</sup>

---

<sup>1388</sup> Ibídem. pp. 258-259. Carta a Maurice Bowra, 3 diciembre 1965: “I am not all bored with being professor (...) that is not the point (...) what then is wrong? Fundamentally only one thing: that my chief interests is not in social or political theory as it ought to be conceived -telling people what is justice, what is

Berlin continuaba la carta diciendo que era frecuente para él recibir ofertas de trabajo en las mejores Universidades de Estados Unidos, que aprovechaba de tal modo que casi nadie lo entendía tampoco allí. En vez de asentar su magisterio en la disciplina con una de estas instituciones, aceptaba un *Term* en una, otro en otra, llevado por la necesidad que expresó a Bowra, la de encontrar afines en el centro de su interés académico y vital, personas interesadas en la Historia de las Ideas, allí donde estuvieran, sobre todo si se trataba de New York y sus alrededores, que es donde mejor se respiraba el liderazgo mundial de USA. Es en este escenario, personal e intelectualmente de fondo, que ahora, la oferta de *Iffley* fue aceptada. Si había fondos y graduados suficientes, el *College* podía ser una institución genuina. Él podría repagar a Oxford y el Reino Unido todo lo que le había dado, mantener su llama por las Ideas en la City University of New York –con cuyo salario evitaba cobrar de *Iffley*-, sentir la excitación de un nuevo comienzo y materializar una acción, un *logro concreto con un trabajo real*. Esto último no era cosa menor y tenía fundamento en una cuestión mayor.

El modo en el que la Filosofía Política había renacido a comienzos de la década de los años sesenta, no dejaba satisfecho a aquellos políticos o miembros de los gobiernos que deseaban una disciplina capaz, precisamente, de inducir a la acción, comprometida con las demandas sociales de la actualidad y no una disciplina estéril que no capacitaba a los estudiantes lo suficiente para abordar la realidad del mundo. Berlin era visto como un hombre de una generación pasada, de los años 30, el positivista que fue ubicando su discurso nuevo en la Historia de las Ideas, muy respetado, pero siempre *very impresionistic*, difuso, falto de concreción. Los jóvenes de la generación nacida inmediatamente después de la guerra, estaban accediendo a la universidad en los años sesenta. Esta una inquietud temporal, también tuvo atribución en el ensayo de Berlin publicado, en versión inglesa, en 1962, “¿Existe la Teoría Política?”. De aquí nació el intercambio de opiniones que Berlin sostuvo con Richard Crossman, viejo ex colega de Berlin en Oxford y, hora, miembro destacado del Gobierno Laborista a cargo de la política universitaria, un tanto receloso de materias académicas que no acompañaban lo suficiente la transformación de los nuevos tiempos y, además, el que tenía que autorizar el nuevo *College* desde el Ministerio de Educación. Berlin se compadecía de esta demanda del tipo causa-efecto, de *skills*, que se le solicitaba a su disciplina e intentaba explicar por qué era profundamente erróneo éste planteamiento, como le escribió a Crossman: **“estás profundamente equivocado si piensas que el modo en el que hoy se enseña políticas en Oxford es poner en ridículo a los grandes filósofos”**.<sup>1389</sup> A Crossman, en varias y largas cartas, le expuso coloquialmente la tesis de “¿Existe la Teoría Política?” al completo. El primer paso para comprender un modelo, una teoría política, es

---

the right to burn draft card in the United States (...) but in the history of ideas (...) In this subject there is in England no interest whatever, and there's never has been (...) Consequently I find myself totally isolated, with nobody to talk to about Vico, Herder, eighteenth-century Germans, nineteenth century Germans and Russians, or even Renaissance sources. Who can I talk to about this? Who are the experts? Or even the knowledgeable amateurs? Gombrich, Wind, Warburg in general and not much of that. Whereas whenever I come to America there are at least a dozen persons superior to me in learning, and very clever and interesting persons both imported and native, from whom I can literally learn –which is what I adore doing”. Traducción nuestra.

<sup>1389</sup> Ibídem. p. 148. Carta a Richard Crossman, 11 de febrero 1963: **“You are profoundly mistaken if you think that the current tradition of teaching politics in Oxford is to ‘make monkeys’ out of the great philosophers”**. Traducción nuestra.

averiguar donde le **“aprieta el zapato”**<sup>1390</sup> a esa teoría, que es como afirmar donde le aprietan los problemas a la sociedad que la ha creado. Dominar las circunstancias sociales, las preguntas agónicas, penetrar en el porqué del modelo que aparece tan liberador, iluminador e inspirador a las mentes más despiertas de una sociedad, conquistando la voluntad de sus maestros y portavoces. Después, sólo después, es el momento de atender a sus incoherencias e inconsistencias: **“de otro modo, toda la historia intelectual de la humanidad se volvería ininteligible y, con ella, las funciones y los efectos de las teorías políticas y sociales”**<sup>1391</sup> y a merced de ellas. Con explicación, al margen de la polémica en sí, la falta de apreciación del valor que la Filosofía Política aportaba como genuino, le condujo a Berlin, no solo a la itinerancia universitaria en búsqueda de la docena de sus iguales, o a aceptar, voluntariamente y de buena gana el compromiso *concreto y real* con *Iffley*, sino también a un diagnóstico de las capacidades presentes para comprender la época que él concebía indispensables para lograrlo. Como ya hiciera en los años cincuenta, cuando polemizaba con el determinismo o la influencia del positivismo aún viva, percibía en los años sesenta y setenta que las mayores objeciones y demandas a nuestro modo de vida no eran políticas, ni siquiera económicas, sino sociales. Y él no creía que la filosofía social fuera una disciplina académica, como parece que Crossman deseara. Berlin le argumentaba que si los soportes de esa disciplina tenían que ser, **“de un lado, una con frecuencia, local y trivial, sociológica acumulación de datos y, de otra, unos enormes e insípidos productos americanos que dicen proceder de Durkheim y Weber”**,<sup>1392</sup> no parece que fueran argumentos bastantes para considerarla, al menos para él. Para Berlin eran unos contenidos acordes con una sociedad como la occidental, que no se sentía amenazada realmente por nada, ni siquiera por el comunismo de la URSS, a la que se daba por garantizada, como la guerra fría, o la misma bomba atómica. Que tampoco estaba dispuesta a luchar o morir por algo y, mucho menos, por el capitalismo –como Schumpeter dijo dos décadas atrás-. Diagnosticaba una sociedad que generaba individuos preparados o deseosos de algún colectivismo modificado, de nuevo cuño, que era el debate en boga entonces. La literatura más airada trataba de educación, de los elementos religiosos implícitos en toda la cháchara de la alienación, desarme nuclear, ligero y poco fundamentado **“Rousseanismo-D.H. Lawrenceísmo”**,<sup>1393</sup> desintegración social, falsos valores, etc. Lejos de las preguntas cruciales que la Teoría Política trata y que son las que a él conciernen profundamente. Las quejas que percibía en la sociedad eran contra una especie de malestar psicológico, hipocresía, falta de amor, de comprensión, de aceptación o conciencia de clase. Por mucho que la aproximación a estos problemas fuera sociológica, las reivindicaciones le asemejaban mucho más a una especie de socialismo cristiano, un ruego a favor de una sociedad espiritualmente integrada, que destruyera las barreras sociales que lo impiden, un ruego por alguna

---

<sup>1390</sup> Ibídem. p. 148. Carta a Richard Crossman, 11 de febrero 1963: **“To grasp where the shoe pinched”**. Traducción nuestra.

<sup>1391</sup> Ibídem. p. 148. Carta a Richard Crossman, 11 de febrero 1963: **“Otherwise of course the whole intellectual history of mankind becomes unintelligible, and with it the function and effect of social or political theories”**. Traducción nuestra.

<sup>1392</sup> Ibídem. p. 149. Carta a Richard Crossman, 6 de marzo 1963: **“It breeds either (often local and trivial) sociological accumulations of data on the one hand, or huge, vapid American balloons out of Durkheim or Weber”**. Traducción nuestra.

<sup>1393</sup> Ibídem. p. 149. Carta a Richard Crossman, 6 de marzo 1963: **“Rousseauism-D.H. Lawrenceism”**. Traducción nuestra.

suerte de paz, de **“orden racional pequeño-inglés”**<sup>1394</sup> basado en informaciones e hipótesis psicológicas y sociológicas. Todo esto no era política, **“esto es, esencialmente, una disposición anti-política”**.<sup>1395</sup> Y estaba por todo el mundo, en Alemania, en Francia, en Rusia, también prevalecía en América.

“La entera noción de consenso es sospechosa, o así me lo parece; tiene un tufillo a los argumentos del contrato social tácito, que provoca apatía y actitudes ‘alienadas’ de la población hacia el gobierno –como, digamos, los campesinos en muchos países y muchos tiempos, o como muchos de los alemanes no-nazis bajo Hitler- como si esto fuera una especie de consentimiento y es, de hecho, la base de muchas de las especiosas argumentaciones conservadoras, desde Burke en adelante, en contra de la participación activa de los individuos en el mantenimiento de su propia sociedad –dejando las cosas a los especialistas, elites, profesionales, que acompaña a la noción de que la política es demasiado importante o demasiado deshonrosa (o ambos) para el decente individuo medio”.<sup>1396</sup>

Toda esta explicación le parecía a Berlin más adecuada que la de cualquier positivismo trivial, o mucho mejor que decir que la política era un subproducto del mismo *Zeitgeist*. Lo que a él le importaba era el rango de las ideas originales, allá donde estuvieran, su alcance, sin importar de quién vinieran y, no tanto, la suerte de correspondencia superficial que políticos o sociólogos profesionales –como Crossman- pudieran buscar con los hechos, **“me gustan las ideas interesantes: no la única, clara y permanente verdad”**.<sup>1397</sup> Un ejemplo de esto fueron sus encuentros con Marcuse en Harvard, de quien diría que era un marxista de muy poco peso, equivocado, inteligente y muy agradable, **“figura frívola”, “hablador”**,<sup>1398</sup> con escaso respeto por su talla intelectual y, en general, por la de la *new left* norteamericana. Pero, incluso así, Berlin prefería a personas como Marcuse, **“prefiero a los intelectuales, por muy equivocados que estén, a los profesionales de miras estrechas, por muy competentes que sean”**.<sup>1399</sup> A lo que Berlin añadía que tenía ganada su simpatía porque Marcuse despreciaba a Carr profundamente. Pero el diagnóstico era este, a nuestro autor no le parecía que en aquella sociedad occidental se dieran las condiciones bajo las cuales pensara que se producen obras maestras originales, autores atravesados por algún acontecimiento crucial para la época, batallas, revoluciones, impactos filosóficos profundos, individuos

---

<sup>1394</sup> Ibídem. p. 150. Carta a Richard Crossman, 6 de marzo 1963: **“Little-England-ish rational order”**. Traducción nuestra.

<sup>1395</sup> Ibídem. p. 149. Carta a Richard Crossman, 6 de marzo 1962: **“This is essentially anti-political mood”**. Traducción nuestra.

<sup>1396</sup> Ibídem. p. 151. Carta a Steven Lukes, 4 de abril 1963: **“The whole notion of consensus is suspect, it seems to me: it smacks too much of the arguments for tacit social contracts which take apathy and ‘alienated’ attitudes on the part of the public towards the government –like that, say, of peasants in most countries at most times, or most non-Nazi Germans under Hitler –as equivalent to consent, and is in fact the basis of the most specious conservative argumentation, from Burke onwards, against the active participation by individuals in the running of their own society –leaving things to specialist, elites, professionals etc. which goes with the notion of politics as either too important or too dishonorable (or both) for the average decent individual”**. Traducción nuestra.

<sup>1397</sup> Ibídem. p. 332. Carta a Joseph Alsop, 11 de junio 1967: **“I just like interesting ideas: not the one, clear, permanent truth”**. Traducción nuestra.

<sup>1398</sup> Ibídem. p. 352. n. 4: **“Frivolous figure”, “café talker”**. Traducción nuestra.

<sup>1399</sup> Ibídem. p. 136. Carta a Bertell Ollman, 18 de diciembre 1962: **“I prefer intellectuals, however wrong-headed, to narrow professionals, however sound”**. Traducción nuestra.

dotados para la comprensión de ideas o hechos que sacudieran los cimientos de algún modelo conceptual predominante. Muchos de sus colegas de *Oxbridge*, conservadores o laboristas, eran, con frecuencia, miembros destacados de los sucesivos gobiernos británicos. Como le sucedió con Crossman, Berlin se asombraba que no fueran conscientes del cándido auto-engaño y la confusión mental en la que incurrían al reclamar producción política lista para ser aplicada técnicamente a la sociedad.

Ya expusimos como la reputación de la Teoría Política quedó dañada al máximo tras la segunda guerra mundial. Al escaso rigor de una práctica considerada demasiado sesgada hacia valores, pre-científica, ideologizada, se sumaba ahora que no aprovechaba métodos científicos para una mejor descripción de la sociedad de masas y el deseo de participación de los ciudadanos. La sociología y la psicología sí liberaban estas nuevas capacidades incorporando investigación empírica aplicada, estadísticas, encuestas, sobre todo sobre el comportamiento electoral y de opinión de los votantes. Despuntaban nuevas teorías de la democracia, en las que la votación era el medio institucional de la participación y lo que los estudios estadísticos demostraban eran unas motivaciones completamente distintas a las esperadas por la vieja teoría política. Este era el cuadro que exponían Duncan y Lukes en 1963, en su “The New Democracy”.<sup>1400</sup> El votante no ejercía una decisión racional, no estaba imbuido del debate o de un auténtico interés por la política, apenas tenía información válida acerca de lo que debía decidir con su voto o principio sólidos sobre los que orientar una decisión. Muy al contrario, se puso de manifiesto la prevalencia de una percepción selectiva que se reforzaba con la influencia de las campañas políticas y la psicología social a la búsqueda de predisposiciones latentes que poder activar en el individuo. Se descubrió que para que una democracia funcionase, no era necesaria una participación masiva de los ciudadanos. Y, lo que era peor aún para Berlin, se entendió que esta era una de las teorías que su idea de la libertad negativa avalaba, es decir, la existencia de un espacio libre de interferencia donde el individuo podía no actuar, no sentirse comprometido, ser apático, interpretado como un signo de salud democrática y que indicaba una no bien percibida inclinación al conservadurismo. Suponía, además, una crítica abierta al liberalismo que exhortara a la participación y a la obligación de votar, en inédita asociación con sistemas totalitarios, cuando lo que distinguía la buena salud del electorado en democracia era el desinterés político. Incluso se señalaba como clara interferencia política, fanática, intolerante, no respetuosa con un individuo que, así considerado, se entendía como politizado al máximo, politizadas también sus esferas privadas e interferida su libertad. A nuestros intereses aquí, este era otro efecto colateral de la efervescencia y largo impacto de “Dos conceptos de libertad”, apenas publicado cuatro años antes. Berlin se quejaba de esta amarga confusión en carta privada a Lukes, fechada el 4 de abril de 1963:

“Usted me ubica en compañía de personas que representan a la apatía como una condición sine qua non del gobierno pacífico, y de la de anti-demócratas en general. Es cierto que por libertad negativa me refiero a estar libre de interferencias, pero a) no creo que esto deba ser defendida a toda costa contra otros valores, como la justicia, el bienestar y el desarrollo de todo tipo de atributos y facultades sociales que todas las sociedades vigorosas deben poseer (...) b) que el deseo de ser determinado por uno mismo es básico, y su sola perversión nos ha conducido a consecuencias totalitarias -según su

---

<sup>1400</sup> Duncan, G. and Lukes, S. “The new democracy”. *Political Studies* II, nº 2 (1963) pp. 156-177.

versión, yo estoy en compañía de quienes advierten en contra de ella, como si fuera probable que llevara a la subversión del liberalismo; c) no hay nada que yo haya escrito que milite en contra de la democracia -es decir, el deseo de la máxima participación posible de los individuos en su vida común”.<sup>1401</sup>

Esta significativa asociación de la idea de libertad negativa con tendencias no liberales, conservadoras o anti-igualitarias se intensificaría a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, principalmente estadounidenses,<sup>1402</sup> desplazando a Berlin hacia posiciones que él rechazaba abiertamente por no corresponderse con su idea de Pluralismo. Berlin siempre se quejó, desde la posguerra, de que su no bien entendida filosofía política le situaba en compañía de ideas y autores al punto de no entender qué hacía él allí. La mayoritaria identificación del significado de la libertad con la acción y, en consecuencia, la libertad negativa con la no acción, cuando Berlin identificaba la libertad con la intelección de la realidad, estaba llamada a crearle no pocas confusiones en adelante, sobre todo cuando la libertad negativa entendida como, expresándolo así, caja negra de la no acción, fuera asimilada a reclamos conservadores anti-socialistas o al liberalismo económico fieramente anti-intervencionista.

La larga réplica a todas las críticas que escribió en la “Introducción” a su primera colección de ensayos titulada *Four Essays on Liberty*, publicado en 1969 y que contenía “Dos conceptos de libertad”, fue el lugar que eligió para intentar resituar su posición sobre el monismo, el determinismo y su daño colateral acerca de los juicios valorativos que un historiador emite y, también, la polémica sobre la libertad negativa y positiva. Pero lo relevante ahora es que estos cuatro temas eran el centro de las críticas y, por contra, la fundamentación última del Pluralismo o de la incompatibilidad de los valores no aparecía ni asomaba en el debate. Sin embargo y de nuevo, la frase *austiniana* formulada casi cuarenta años atrás, seguía allí, en la réplica berliniana, *tapada*, desapercibida, en este caso, para responder a nuevas críticas deterministas:

“La proposición de que no es razonable condenar a hombres que no tienen libertad para decidir *no se basa en ningún conjunto especial de valores morales (que otra cultura puede rechazar) sino en el nexo especial que hay*

---

<sup>1401</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 151. Carta a Steven Lukes, 4 de abril 1963: “You place me in the company of persons who represent apathy as a *sine qua non* of peaceful government, and that of anti-democrats in general. It is true that by negative liberty I do mean freedom from interference, but a) I do not think that this must be defended at all cost against other values, such as justice, welfare and the development of all kind of social faculties and attributes which all vigorous societies must possess (...) b) that the desire to be determined by oneself is basic, and only its perversion that has led to totalitarian consequences –in your version, I am in the company of those who warn against it as such, as likely to lead to the subversion of liberalism; c) there is nothing that I have ever written that militates against democracy –i.e. the desire for the maximum possible participation by individuals in their common life-”. Traducción nuestra.

<sup>1402</sup> Por ejemplo, Rescher, N. *Pluralism, against the demand of consensus*. Ed. Oxford University Press. New York, 1993. Cap. X “Problems of Consensus as a Political Ideal”. pp. 186-199. También, Kekes, J. *The Illusions of Egalitarianism*. Ed. Cornell University Press. New York, 2003. pp. 67 y ss. Y para un análisis del pluralismo en filosofía que cita a Berlin como argumento de autoridad y desatiende sus argumentos –p. e. cuando sitúa a la *convención* en la base de la justificación de la vida diaria-, vid. Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. New York, 2000.



*entre los conceptos descriptivos y valorativos, que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos*".<sup>1403</sup>

Esto es, si la línea vertebral capaz de arrojar luz de fondo a su propia doctrina quedaba sin explicar o debatir, lo esperable era una cierta incompreensión siempre latente de sus propias ideas. En todo caso, esto era también parte del debate y la sociedad en la que Berlin vivía, le gustará más o menos, pero era esto lo que la crítica le deparaba. Se volvió, otra vez, patente, cuando expuso su opinión sobre las revueltas estudiantiles de finales de los años sesenta y comienzos de los setenta.

En efecto, las estancias regulares en USA, le permitieron vivir de primera mano aquellas revueltas estudiantiles. De hecho, se encontraba en Columbia University a primeros de junio de 1968 para ser investido *Honoris Causa*, cuando los estudiantes ocupaban ya durante varios meses edificios del campus. El debate sobre la utilidad política de la violencia era parte de la crítica social de estos años. El 5 junio de 1968 fue asesinado Robert Kennedy -dos meses antes, Luther King-, camino, como parecía que iba, de ganar el billete demócrata hacia la Casa Blanca. Nixon por un lado y el discurso ideologizado de izquierda que tenía, entre otros, a Marcuse al frente, junto a la propia noticia francesa de las revueltas de mayo en París, le tenían a Berlin bastante hastiado. El día después del atentando contra Kennedy escribe a Arthur Schlesinger, el viejo amigo que tenía todas sus esperanzas en el aspirante demócrata:

"Realmente no puedo *sobrellevar* este mundo hobbesiano en el que nadie está a salvo de maniacos de todo tipo que hacen temblar la vida y la ponen el borde del colapso; anhele un poco de estabilidad burguesa; cierta protección para la actividad privada, interior, desinteresada, contra su vertido en la corriente, los gritos y los asuntos públicos (...) me deprime terriblemente (...) la conversión en problemas sociológicos y psicológicos, incluso por los más moderados, sobrios y decentes [individuos], de todo lo que más importa, las relaciones personales, la vida interior".<sup>1404</sup>

Por paradójico que resultara, mientras en París, Nueva York o San Francisco se producían las manifestaciones de estudiantes, la guerra de Vietnam, la cerrazón de *All Souls* a las nuevas demandas universitarias, la lenta reacción de la *Little England* que consideraba estática y sin brío, en pleno malestar de las sociedades occidentales, Berlin estaba a punto de poner la primera piedra del nuevo *College* -Wolfson- del que él era Presidente y, en la práctica, había hecho viable con su posición cimera, contactos e

---

<sup>1403</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 23. Que corresponde a Berlin, I. "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 16: **"The proposition that it is unreasonable to condemn men whose choices are not free rests not on a particular set of moral values (which another culture might reject) but on the particular nexus between descriptive and evaluative concepts which governs the language we use and the thoughts we think"**.

<sup>1404</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. pp. 351-2. Carta a Arthur Schlesinger, 6 de junio 1968: **"I really cannot *bear* this Hobbesian world in which no one is safe from maniacs an all forms of life tremble on the verge of collapse; I long for some bourgeois stability; some protection against the turning of all private, inner, disinterested activity into streams and shouts and public issues; the conversion of all that matters most, personal relations, inner life, into sociological and psychological problems- even by sober decent moderates (...) depresses me fearfully"**. Traducción nuestra. Cursiva en el original.

influencias. Esta era la clase de contrapuntos o destiempos habituales de su vida. Mientras unos protestaban, otros reprimían, y la imagen de la sociedad hospitalizada crecía, él estaba creando un nuevo *College*. Con la perspectiva de lo que, a su entender, un *College* debiera contener y aportar para responder a los nuevos tiempos.

A Berlin, el malestar juvenil le parecía una consecuencia más de cuestiones no resueltas, ni entendidas, del siglo XIX. Fiel a su voz más característica, en el clima de disturbios y protestas no pensaba que hubiera, como pudiera suponerse y se afirmaba entonces, visiones o ideas contrapuestas de la sociedad, crisis que amenazaran su futuro y que hubiera que combatir ferozmente o bandos ideológicos contrapuestos. Desde mediados de los años cincuenta –puesto en claro en su Conferencia sobre J. S. Mill de 1956- ya había creado su imagen de la sociedad terapéutica, la imagen que más le aterrizzaba - **“no hay nada que odie más que la visión del mundo convertido en un enorme hospital en el que todo el mundo es o bien un paciente o un enfermero o un doctor o todas estas cosas a la vez”**-.<sup>1405</sup> Este era el escenario que definía, para él, los disturbios. La imagen del tedio, del aburrimiento. Lo que los jóvenes estaban poniendo en evidencia, conscientes o no, era la búsqueda desesperada de cualquier forma de auto-expresión por la que sintieran el valor de sacrificarse por ellas. Si rechazaban el bienestar, la seguridad, la prosperidad, la continua mejora de la eficiencia, no era por un extraño defecto en sus facultades a la hora de apreciarla, o alguna miopía existencial, sino por la nula apelación a la voluntad, a la indeclinable apelación a la voluntad, tal y como, y esta es la conexión berliniana, a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, aquellos jóvenes románticos vivieron también, entonces sí que por primera vez en nuestra época. Necesitaban vivir y la Ilustración no contenía los anhelos que demandaban. Aquí estaba la semilla que motivó su ensayo sobre Sorel, como un desorientado que tenía dentro todas las contradicciones no liberales del siglo XX y, con honestidad y originalidad, las vivió y no las rehusó hasta el final, por mucho que le condujeran a callejones sin salida.

Para Berlin, la amalgama de filosofías y movimientos sociales de estos años –aparte de su influencia ingenua e inevitablemente marxista-, eran víctimas de la ruptura de esa continuidad e interpretación intelectual que el siglo XX se auto infringió, cuando él apelaba al remonte de la primera mitad del siglo XX para divisar con claridad el histórico de las incompatibilidades en el modelo conceptual de nuestra época. Las protestas eran, en muchos casos, intentos ciegos de restablecer, como vuelta de tuerca soreliana, lo que estaba condenado a no resultar en tanto que, o bien permanecía imperceptible el monismo incrustado en el fondo de esas doctrinas o, del mismo modo, permanecían ignoradas las rupturas e incompatibilidades que se pretendían artificial y dogmáticamente recomponer, sin criterio al fondo y que terminaban, por fuerza, en el callejón sin salida de su propia encrucijada, de la protesta como tal o bajo aquella perturbada petición de la sociedad integrada. Recordemos que, en 1958, se preguntó y se respondió si **“había aparecido algo de Filosofía Política en el siglo XX que demandara atención seria: nada, me parece a mí”**.<sup>1406</sup>

---

<sup>1405</sup> Ibídem. p. 377. Carta a Bernard Williams, 7 de marzo 1969: **“Nothing that I hate more than the view of the world as an enormous hospital in which everybody is either a patient or a nurse or doctor, or all these things at once”**. Traducción nuestra.

<sup>1406</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 610. Carta a Richard Wollheim. 24 enero 1958: **“What has there appeared in political philosophy that demands to be taken seriously? Nothing at all. It seems to me”**. Traducción nuestra.

Pero había algunas razones más para que Berlin escribiera el ensayo sobre el atormentado autor francés, atajar el Sorel que se interpretaba en Harvard por dos razones: para responder al grupo de investigadores que lo citaba como antecedente válido de la crítica a las sociedades occidentales, incluidas sus ideas sobre la violencia, que difuminaban el concepto de totalitarismo como exclusivo de la sociedad soviética y, en segundo lugar, para interpretarle como doble síntoma de la incomprensión de la falta de continuidad histórica para las ideas, allá a comienzos del siglo XX y, ahora, en su tercio final. En 1969, Friedrich, Barber y Curtis publicaron *Totalitarian in Perspective*.<sup>1407</sup> Un ejercicio de análisis comparado entre la realidad empírica de los sistemas políticos y sus conceptos teóricos. En el caso del totalitarismo, exponían cómo en las democracias liberales también era susceptible de identificarse rasgos totalitarios. Barber interpretaba que, cuando Berlin había afirmado en “Dos conceptos de libertad” que no había conexión necesaria entre libertad individual y democracia -a raíz de la distinción berliniana entre la pregunta por quién gobierna y hasta qué punto su respuesta significaba interferencia en la libertad negativa-, cabía también inferir que entre el liberalismo del gobierno limitado y la democracia de un gobierno popular no existía, igualmente, conexión lógica alguna, aun cuando si era posible identificar correlaciones empíricas:

“Si utilizamos esta misma lógica, está claro que el colectivismo, si lo definimos como un sistema en el que los fines están concebidos en términos absolutos, monolíticos, no implica, necesariamente, ausencia de democracia (...) o la presencia de una interferencia extensiva del estado en la ‘esfera privada’, sino que connota sólo la existencia de una ideología monolítica dedicada a objetivos políticos holísticos”.<sup>1408</sup>

En teoría, se podía concebir un Estado democrático, liberal o colectivista -es decir, un Estado donde el gobierno es popular, los objetivos del gobierno están limitados y los objetivos son colectivos-, pues así lo admite la relación sintética, antes que analítica. Con lo que nada impide identificar rasgos colectivistas o totalitarios en los sistemas liberales, y viceversa. Los pluralistas, dice Barber, como otros predecesores liberales, asumen que el peligro primario para la libertad de acción individual y de los grupos está en el gobierno centralizado y, que, la libertad pluralista y el estatismo totalitario son antítesis naturales. Pero el resultado obtenido era, según Kariel, diferente: **“la organización que los tempranos teóricos del pluralismo fían para sostener la libertad individual contra un gobierno unificado ha devenido un gobierno de oligarquías que ahora ponen límites injustificados a la democracia constitucional”**.<sup>1409</sup> Los especialistas de Harvard y los nuevos críticos del liberalismo -Friedrich, Sorokin, Barber, Fromm, Marcuse, Arendt,

<sup>1407</sup> Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969.

<sup>1408</sup> Barber, B. “Conceptual Foundations of Totalitarianism”. En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969 p. 21: **“Using the same logic, it is clear that collectivism, if we define it as a system in which ends are conceived of in monolithic, absolute terms, does not necessarily entail the absence of democracy (...) or the presence of extensive interference by the state in the ‘private sphere’, but connotes only the existence of a monistic ideology devoted to holistic political objectives”**. Traducción nuestra.

<sup>1409</sup> Kariel, H. S. *The Decline of American Pluralism*. Ed. Stanford University Press. Stanford, 1969 p. 2: **“The organizations which the early theorist of pluralism relied upon to sustain the individual against a unified government have themselves become oligarchically governed hierarchies, and now place unjustifiable limits to constitutional democracy”**. Traducción nuestra.

Fanon, etc.-, estaban difuminando el concepto de totalitarismo de una manera tal que la URSS adquiriría rasgos homologables a occidente y, en general, el término, si fue útil hacía veinte años, ahora parecía no demasiado, a la vista de la evolución de los propios regímenes políticos, la aparición de nuevos enfoques disciplinares y la irrupción de una mezcla novedosa de nacionalismo y fundamentalismo en el proceso descolonizador, en América Latina u Oriente Medio.

En la perspectiva del análisis comparado –y no la del régimen de características únicas que requiriera modelo propio como Berlin dijo de Rusia-, se asimilaban el régimen soviético a muchos de los conceptos con los que se analizaba la democracia occidental –burocracia, elites, oligarquías-, viniendo a menos la aplicación del concepto a la URSS, que se dibujaba como una especie de sistema de dominación practicado con mayor o menor intensidad según el país. A Barber no le inspiraba confianza la correlación liberal entre estatismo y totalitarismo, tampoco el paradigma liberal del que conceptualmente dependía esta identificación –la división clásica entre público y privado-,<sup>1410</sup> en el escenario de la política comparada, se le hacía difícil encontrar una justificación para el concepto totalitario. Sus definiciones eran múltiples, contradictorias y parecían afirmar que el totalitarismo no tenía significado específico. Y esto era bastante inútil a los efectos del derecho político comparado, donde el concepto totalitarismo perdía fuerza por arcaico, ambiguo y, peligroso, por su carga de emotividad y por el poco análisis que auspiciaba.

En perspectiva –aparte ahora del error metodológico que esto supone- y, en aquella práctica, se desechaba por poco útil el concepto porque no tenía validez en aquella actualidad de finales de los años sesenta. Pues ¿qué utilidad podía tener el concepto de totalitarismo en un escenario mundial donde la descolonización y los movimientos revolucionarios de los países subdesarrollados, hacían del comunismo algo difícilmente distinguible del nacionalismo y los movimientos que se denominaban modernizadores, que estaban liderados por intelectuales que, como Fanon, y acorde al debate de finales de los sesenta, defendían la violencia como medio para la liberación anti-imperialista y anti-clasista? El resultado era que ninguno de los diferentes ingredientes en los que se podría reconocer rasgos totalitarios, y que se hallaban presentes en los regímenes post guerra fría, conseguía ya **“iluminar el sistema [totalitario] como un todo”**.<sup>1411</sup> Por ejemplo, en este último ejemplo, el de la justificación de la violencia como medio para la liberación del colonialismo, era justamente donde, Sorel, también,<sup>1412</sup> era citado como teórico de la convergencia entre la lucha de clases y la violencia, justificada en la medida que se identificaba al colonialismo como una modalidad de totalitarismo occidental. Esta asociación de la violencia como mecanismo para la materialización del cambio político y las nuevas sociedades postcoloniales que en África o Asia emergían –y también el *movimiento negro* en Estados Unidos o las revueltas estudiantiles-, junto al ascendente leninista –más que marxista- de la legitimidad de este procedimiento, era una enorme configuración, casi telúrica, de respuesta de estas sociedades y movimientos nuevos que

---

<sup>1410</sup> Barber, B. “Conceptual Foundations of Totalitarianism”. En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969. pp. 36-38.

<sup>1411</sup> Curtis, M. “Retreats from Totalitarianism”. En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969 p. 116: **“None illuminates the system as a whole”**. Traducción nuestra.

<sup>1412</sup> Friedrich, C. J. “The evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes”. En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969. pp. 141 ss.

creían liberarse de la alienación<sup>1413</sup> capitalista occidental opresora con la violencia liberadora. No es difícil deducir como, la libertad, tal y como Berlin la concibió, estaba desaparecida. Esta difuminación del totalitarismo como concepto, resucitado ahora con fuerza en el bloque occidental era, según él, una especie de:

“Teoría de la convergencia, [que] solía informarnos, en su apogeo, ahora evidentemente pasado, que las sociedades a ambos lados de la cortina de hierro estaban condicionadas por fuerzas similares en todos los aspectos esenciales, cualesquiera que fueran las diferencias en el tipo o grado de libertad individual gozada por sus miembros”.<sup>1414</sup>

Y a la que se sumaba el tipo de violencia que Sorel entendía más reveladora, la violencia creativa, mítica, que, a manos de sus nuevos intérpretes, aparece profética y -este es el profundo *quid*- racionalizada dentro de esquemas teóricos justificativos. Es esta ubicación y conexión la que Berlin cree profundamente errónea, que no repara en el ascendente decimonónico de las teorías de Sorel, ni en el estado en el que le llegan y son tratadas por este autor. Berlin comprobaba como el lunático Sorel, anti-demócrata y anti-intelectual, había legado su fantasma a los años sesenta y setenta:

“Predicó la necesidad de una civilización de creadores y hacedores, lo que se llama hoy una contracultura o sociedad alternativa (...) El eslabón más fuerte con los movimientos revolucionarios de nuestro tiempo es su indeclinable hincapié en la voluntad. Creyó en fines morales absolutos, independientes de cualquier modelo o patrón dialéctico o histórico, y en la posibilidad, en condiciones que los hombres puedan crear, de realizar estos fines a través del poder concertado de la voluntad colectiva libre y deliberada (...) [Esto le une con los revolucionarios de nuestra época], que se unen a estos movimientos por la indignación moral ante la hipocresía del régimen en el cual viven (...) La reacción es moral más que intelectual, de voluntad más que de razón; tales hombres están en contra del sistema prevaleciente porque es injusto o bestial más que irracional u obsoleto”.<sup>1415</sup>

---

<sup>1413</sup> En torno a 1960, Berlin hablaba del auge de la palabra alienación como base metafísica adoptada por numerosos pensadores que ya hemos citado en comentarios precedente en el texto. Los dos errores más claros que apreciaba en esto eran: que se trataba de una noción genuinamente oscura, sin mucha base empírica, que convertía la palabra en una típica amalgama centro-europea y, por otro lado, tal como se citaba entonces, formaba parte de una doctrina que poco menos que prometía el paraíso en la tierra, volviéndose a quejar de la falta de formación filosófica de los investigadores sociales (Vid. Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 711. Carta a Norman Birnbaum, 8 de diciembre 1959).

<sup>1414</sup> Berlin, I. “George Sorel”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 409. Que corresponde a Berlin, I. “Georges Sorel”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 328: “The theory of convergence, used to inform us, in its heyday, now evidently past, that societies on both sides of the Iron Curtain are conditioned by similar forces in all essential respects, whatever the differences in kind or degree of individual liberty enjoyed by their members”.

<sup>1415</sup> *Ibidem*. pp. 411-412. [pp. 327, 329-330: “Sorel, like Nietzsche, preached the need for a new civilization of makers and doers, what is now called a counter-culture or an alternative society (...) the strongest single link with the revolutionary movements of our day is his unyielding emphasis on the will. He believed in absolute moral ends that are independent of any dialectical or other historical pattern, and in the possibility, in conditions which men can themselves create, of realising these ends by the concerted power of the free and deliberate collective will (...) often moved by moral indignation with the hypocrisy or inhumanity of the regime under which they live (...) The reaction is moral more than intellectual, of will rather than reason;

Berlin corregía esta conexión que entendía presente en los sesenta y setenta, la moralidad absoluta como mandato y exaltación de lo vivido con explicaciones racionales para la justificación de la violencia. La conexión de Sorel con valores absolutos presentes que intentaban su reificación en nombre de los oprimidos de la tierra, de los pueblos sojuzgados, ya fueran abanderados por Fanon, los Panteras Negras o caudillos redentores latinoamericanos o asiáticos, por predicadores de una sociedad alternativa incontaminada por la opulencia, que no debían alarmarse **“ante su propia barbarie”**.<sup>1416</sup> En este estado, era más fuerte la voluntad colectiva presente, creada, *sacada de la nada*, que cualquier otro patrón histórico o argumentativo que existiera. Sus defensores no encuentran cosa alguna, que no sea su propia proposición, como fin y sentido aceptable para la vida. Y Berlin apostilla, **“desde luego, este antirracionalismo era, en algún grado, autorrefutante (...) curanderos [que de no presentarse como tales] él [Sorel] los habría reconocido como la enfermedad misma. Esto es lo que Herzen dijo de él y de los nihilistas de su generación”**.<sup>1417</sup> Este énfasis absoluto en la voluntad era el profundo síntoma que Berlin conectaba con los movimientos revolucionarios de finales del siglo XIX y comienzos del XX en Rusia, y con la idea sesentayochista de poderes concertadores de la voluntad colectiva libre, deliberada y armónica. Esta actitud era alegremente inmune a críticas acerca de metafísicas de la historia o a determinismos históricos. Protesta por el orden que **“inhibe los estados mentales ‘épicas’”**.<sup>1418</sup> Protesta por la idea de convergencia de sistemas políticos bajo el izquierdismo o liberalismo progresistas que:

“Cree en la ciencia y el control racional de la naturaleza y la vida social e individual (...) estos hombres, en cierta forma, ganaron. La sociedad tecnocrática, posindustrial, en la que se dice que vivimos, está gobernada por hombres que hacen uso hábiles peritos científicos, proyectistas racionales, tecnócratas”.<sup>1419</sup>

Este era el orden que Sorel más temía y detestaba y es esto lo que le hubiera resultaba atractivo de las revoluciones y protestas de finales de los años sesenta. La revuelta contra la pobreza, el oprimido, el imperialismo, alentada por los predicadores del hombre nuevo, de la sociedad nueva, los redentores de la desarmonía social. Este era el reclamo que Berlin asociaba con el deseo de ser atraídos por algo como manifestación profunda del descontento juvenil y que vinculaba con Sorel en la medida que este era la clase de temperamento y confusión auténtica y genuina que, además, solía estimular y atraer la mirada de Berlin. La aparición, en 1969, del volumen recopilatorio que contenía “Dos conceptos de libertad”, le propinó aguijonazos académicos críticos que él recibía con parsimonia, a sus 60 años. Pero aquí, su opinión en la “Introducción” viraba a los jóvenes críticos de, por ejemplo, la *New Left Review* y, Berlin, compadeciéndolos,

---

such men are against the prevailing system because it is unjust or bestial rather than irrational or obsolescent”]

<sup>1416</sup> *Ibidem*. p. 411. [p. 329: “At its own barbarity”].

<sup>1417</sup> *Ibidem*. p. 412. [p. 330: “Yet, of course, this anti-rationalism was, to some degree, self-refuting (...) healers, he might have recognized them as the disease itself. This is what Herzen said about himself and the nihilist of his own generation”].

<sup>1418</sup> *Ibidem*. p. 410. [p. 328: “Inhibits ‘epics’ state of mind”].

<sup>1419</sup> *Ibidem*. p. 409. [pp. 327-328: “They (...) believed in science and rational control of nature and of social and individual life (...) these men have, to some extent, won. The technocratic, post-industrial society in which we are said to be living is governed by men make use of skilled, scientific experts, rational planners, technocrats”]

pensaba que el presente que estos jóvenes estaban viviendo era incluso peor que el suyo en su día. Al menos, en su generación:

“Teníamos un montón de sólidas esperanzas y un montón de oscuros enemigos, personal y políticamente, el fascismo nos era real y absolutamente odioso, también el estalinismo, no había muchas dudas de que una Europa dominada por Hitler, Mussolini, Franco y el Sr. Chamberlain, Daladier y Stalin, sólo se podía pensar en términos de blanco y negro, en aquellos días, sólo Roosevelt parecía ser un punto de luz (...) No creo que hoy sea esa la situación. Siento que los dioses de ayer han fallado a los jóvenes, que la Unión Soviética ya no puede ser más creída con esa fe absoluta y cándida que muchos encontraron tan fácil de sostener en los años treinta, y ahora, el estado del bienestar, la prosperidad, la seguridad, la creciente eficiencia, etc., no atraen a los jóvenes, que sienten la necesidad de sacrificarse por algún ideal valioso, si es posible en compañía de otras personas que piensen igual que ellos, y buscan desesperadamente alguna forma de auto-expresión que les ofrezca argumentos para ir contra la corriente y no quedar a merced de una simple e inofensiva deriva, instalados confortablemente en ella”.<sup>1420</sup>

Este era el repetido diagnóstico –privado- de Berlin sobre la causa del descontento. Ahora bien, la razón por la que sus propias ideas iban a significar poco, y remediar menos aún, era por el tipo de análisis que portaban. El ataque a la reedición de “Dos conceptos de libertad” era el mejor síntoma -**“me han llovido golpes desde la derecha y la izquierda; católicos y comunistas, filósofos analíticos y metafísicos, el *Spectator* y las revistas profesionales (...) se unieron para dispararme a las piernas”**-<sup>1421</sup> y le ayudaba a diagnosticar las razones del clima de opinión poco favorable y antipopular a sus ideas:

“Nada es menos popular hoy que decir que no hay milenarismo, que los valores colisionan, que no hay solución final, que uno sólo puede ganar un valor a expensas del otro, que cualquier elección implica el sacrificio de alguna cosa –o que, en cierto modo, a menudo pasa esto. Esto se considera como falso o cínico o ambas cosas a la vez, pero es creer lo contrario, me parece a mí, lo que nos ha costado sangre y sufrimiento espantoso en el pasado. Miro todo esto con cierta dosis de escepticismo, no demasiado, pero con un sentido tolerante de los costes de cada cosa, y de lo que solo puede

---

<sup>1420</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 392. Carta a Dorothea Hart, 11 de junio de 1969: “We had a lot of very solid hopes and a lot of black enemies, personal and political- Fascism really was utterly hateful, so was Stalinism, nor was there much doubt that in a Europe dominated by Hitler, Mussolini, Franco and Mr. Chamberlain, Daladier and Stalin, one really could think of things in terms of black and white- in those days, only Roosevelt appeared to be a point of light (...) I do not believe that this is the situation today. I have a feeling that the Gods of yesterday have failed the youngs, that just the Soviet Union can no longer be believed in with that utter and guileless faith which so many found to easy to hold in the 1930s, so the Welfare State, prosperity, security, increasing efficiency etc. do not attract those youngs who feel the need for sacrifice themselves for some worthy ideal, if possible in company with others like-minded persons, and that they are desperately searching for some form of self-expression which will cause them to swing against some sort of stream and not simply drift in a harmless way, too comfortably, with it”. Traducción nuestra.

<sup>1421</sup> Ibídem. p. 391. Carta a Dorothea Hart, 11 de junio de 1969: “From right and left blows have rained upon me; Catholic and Communist, analytical philosophers and metaphysicians, the *Spectator* and professional journals (...) united to smite me hip and thigh”. Traducción nuestra.

obtenerse a un precio muy alto en vidas y sentimientos humanos (...) no hay otra actitud que haga posible vivir una vida tolerable".<sup>1422</sup>

Los críticos estadounidenses a sus ideas también estaban catalogados por Berlin, entre otras razones, por utilizar a los estudiantes como *storm-troopers*. En carta a su vieja amiga Anna Kalin:

"La gente más miserable son tus viejos amigos de Weimar, para los cuales los estudiantes no son más que simples tropas de choque (...) todos los economistas vieneses de Harvard, también, sospecho, Wittkower, etc. Son ferozmente de derechas. La izquierda se encuentra más entre los estudiantes que no han terminado los estudios y los profesores de no muy rigurosas materias como Literatura Inglesa, 'estudios sociales', teólogos, etc.". <sup>1423</sup>

La posición berliniana, en su compromiso intelectual no neutral con ninguna de las partes, le seguía pareciendo, en esencia, la misma que Turguenev vivió y describió a mediados del siglo XIX y que este retrató en su "Hamlet y Don Quijote",<sup>1424</sup> donde expuso las dos figuras mentales de quien conoce el valor de la duda y su origen atravesado de incertidumbres y contradicciones que, de no poder abordarlas, conducen a la inacción si se producen en medio de la presión cruzada de **"radicales por la izquierda y escritores apolíticos y estetas por la derecha"**<sup>1425</sup> y, que, al lado del quijotesco valor de luchar y perseguir una sola idea o sentirse señalado por un solo ideal, generalmente externo a nosotros mismos, posiblemente no tuviera muchas opciones. Esta era la reflexión de Berlin ya mediados los años setenta. Los hechos de estos años eran un estertor ya visto, y era descorazonador seguir encontrándolo a aquellas alturas del siglo. Sus preguntas volaban ya también, se interrogaba por el paradero de la historia cultural de nuestra época, por qué quedaría de ella antes de ser aprisionada por la inconsciencia de fondo que la misma época acumulaba y cuyo nuevo capítulo eran las revueltas de esos años. Qué había sido de la línea que desde **"Erasmus a Montaigne, quizás Montesquieu, Constant, Tocqueville, J. S. Mill, todos a la búsqueda de una doctrina, todos sospechosos por ello"**,<sup>1426</sup> él entendía relevante para la cultura de la época y para él mismo.

---

<sup>1422</sup> Ibídem. p. 391. Carta a Dorothea Hart, 11 de junio de 1969: "Nothing is less popular today than to say that there is no millennium, that values collide, that there is no final solution, that one can only gain one value at the expense of another, that whatever one chooses entails the sacrifice of something else –or that it is at any rate often so. This is regarded as either false or cynical or both, but the opposite belief is what, it seems to me, has cost us so much frightful suffering and blood in the past. I view it with a certain measure of skepticism, not too much, but with a kind of tolerant sense of what costs what, what can only be obtained at a price too high in human lives or feelings (...) nor is there any other attitude that makes life tolerable at all". Traducción nuestra.

<sup>1423</sup> Ibídem. p. 387. Carta a Anna Kalin, 23 de abril 1969: "The people who are miserable are all your old friends from Weimar, to whom students are simply storm-troopers, (...) so all the Viennese economists at Harvard, so, I suspect Wittkower, etc. They are ferociously right-wing. The left are more to be found among the *nedouchi[v]shiisya* [los que no han terminado los estudios] students and teachers of not deeply rigorous subjects such Eng. Lit, 'social studies', theologians etc.". Traducción nuestra.

<sup>1424</sup> Turguenev, I. S. "Hamlet y Don Quijote". En, Turguenev, I. S. *Páginas Autobiográficas*. Ed. Alba Editorial. Barcelona, 2000. pp. 289-316.

<sup>1425</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. pp. 420-421. Carta a Andzej Walicki, 25 de marzo 1970: "Radicals in his left and esthetic unpolitical writers on his right". Traducción nuestra.

<sup>1426</sup> Ibídem. p. 421. Carta a Andzej Walicki, 25 de marzo 1970: "Erasmus to Montaigne, perhaps Montesquieu, Constant, Tocqueville, J. S. Mill, all in search of a doctrine, all suspicious of it". Traducción nuestra.



Este fue el concepto que Berlin trató en 1970 en las *Romanes Lecture*, dictadas en Oxford en noviembre de ese año, y publicadas dos años más tarde como “Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament”.<sup>1427</sup> Fueron la ocasión aprovechada para repetir cómo, la ambivalencia liberal, no llega a comprender la reacción que desde la izquierda, prácticamente, les anulaba. El adversario liberal, hasta el surgimiento del socialismo y el marxismo, era la derecha monárquica, clerical, oligarcas políticos y económicos, gobiernos indiferentes a la degradación y explotación del individuo. El discurso de izquierda, orientado hacia la generosidad y la humanidad como una causa natural, resultaría atractivo al liberalismo que reparaba menos, o no se apercebía tanto, de los métodos violentos o el dogmatismo que pudiera sostenerlo. Este fue el ambivalente escenario que Berlin dibujó para los liberales rusos del siglo XIX. Su rechazo frontal al Estado absoluto zarista y su simpatía hacia los movimientos de izquierda que, sin embargo, les trataban como inoperantes entre los dos fuegos por venir a derecha e izquierda. Este es el dilema que Berlin afirmó que se volvió irresoluble para los liberales rusos y que continuaba retratando muy bien a los liberales desde entonces y aún estaba vigente, **“deseaban destruir un régimen que les parecía absolutamente malo (...) admiraban la abnegada dedicación, la pureza de motivos [de los izquierdistas] (...) pero temían que las pérdidas causadas por los métodos terroristas o jacobinos fuesen irreparables y mayores que toda ganancia concebible”**.<sup>1428</sup> Berlin, con su Pluralismo, intentaba inteligir la contradicción que este mismo liberalismo no lograba racionalmente, justificar. Que postuló como doctrina acorde con esta necesidad en tanto que, objetivamente, entendía que no había otro modo de acomodar justificadamente estas mismas creencias contrapuestas si es que habían de convivir en una misma sociedad o un mismo mundo. Con su corolario mayúsculo de la incompatibilidad moral de los valores que sostienen esas creencias y la vía filosófico-moral para su comprensión y toma de decisiones, pues en la base argumentativa berliniana permanecía presente la idea del nexo empírico justificativo y la validez de la inteligibilidad para que el mundo no resultara, literalmente, absurdo o ininteligible. El desprecio o, al menos, la insuficiente consideración para con toda esta arquitectura es la que hizo exclamar a Berlin que, en su conjunto, fueron los Bazarov de la época los que han triunfado, **“los triunfos de la tranquila aritmética moral de eficacia y costos”**<sup>1429</sup> y, al lado de esto, su profunda desconfianza en el tipo de racionalidad comprensiva que amenaza sus valores monistas más profundos. Es por esto que Berlin habla de aburrimiento y falta de causas a las que aferrar la voluntad como eje de las protestas estudiantiles, como **“cansados hijos de occidente”**.<sup>1430</sup> Cuando, bajo su enfoque, es posible un pormenorizado análisis en perspectiva de varios siglos atrás, como el llevado a cabo por individuos moralmente sensibles e intelectualmente responsables, por muy perplejos que continuaran cien años después de *Padres e Hijos*, defendiendo la idea misma de racionalidad como tal, que **“descansa en la creencia de que puede uno pensar y actuar por razones que se pueden comprender, y no tan solo como producto de ocultos factores causales que engendran**

<sup>1427</sup> Berlin, I. “Padres e hijos. Turgenev y la situación liberal”. En, Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979. pp. 480-552. Que corresponde a Berlin, I. “Fathers and Children”. En, Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. pp. 261-305.

<sup>1428</sup> Ibídem. p. 543. [p. 298: **“They wished to destroy the regime which seemed to them wholly evil (...) They admired the selfless dedication, the purity of motives (...) But they feared that the losses entailed by terrorist and Jacobin methods might be irreparable, and greater than any possible gains”**].

<sup>1429</sup> Ibídem. p. 547. [p. 300: **“The triumphs of the calm moral arithmetic of cost-effectiveness”**].

<sup>1430</sup> Ibídem. p. 551. [p. 303: **“The blasé natives of the west”**].

'ideologías' y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas".<sup>1431</sup> Para los años setenta, Berlin ya se contemplaba a sí mismo como espectador de la situación. Piensa que él dio lo mejor de sí mismo en los años veinte y treinta -"el último periodo de genuino genio en los únicos campos en los que algo comprendo -literatura, música, la exploración de las relaciones personales- y ahora, como Herzen dijo, *cae la noche*".<sup>1432</sup> Que las protestas de los jóvenes se dirigen a las generaciones de posguerra, los *dons* - sus *juniors*- que accedieron entonces a los puestos importantes en la Universidad. Casi no cree que este sea ya su asunto que, por lo demás, encuentra poco original intelectualmente. Las ya vistas protestas ante los gobiernos, las proclamas que incomprendían la naturaleza del poder político y las razones para su control, eran muy claras para él, tanto como la certeza del poco éxito que tendrían. Berlin no creía en los gobiernos como entidades redentoras del mal humano:

"Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario. Como no se puede garantizar que ninguna solución esté libre de error, ninguna disposición es definitiva".<sup>1433</sup>

Por esto mismo, para Berlin, atlantista de posguerra siempre proclive a criticar la homogeneización social a ambos lados del océano, la adhesión británica a la Comunidad Económica Europea -que llegó en 1973- tenía toda su aprobación, por razones prácticas de la misma índole:

"Soy entusiasta de Europa simplemente porque pienso que, de lo contrario, nos deslizaremos a la insignificancia política, a estrecheces económicas y a un profundo provincianismo, que ya ha comenzado".<sup>1434</sup>

Podemos imaginar estas opiniones como decepcionantes en un momento en el que en el Reino Unido despertaban sus permanentes miedos acerca del contagio con el exterior, la inmigración, la necesidad o no de salir adelante con los propios medios, el impacto económico sobre unos sectores u otros de la economía británica estática y falta de dinamismo. También en el debate universitario, donde él jugó su parte impulsando

---

<sup>1431</sup> Berlin, I. "¿Existe aún la teoría política?". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 279. Que corresponde a Berlin, I. "Does Political Theory Still Exist?" En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980 p. 172: **"Rationality rests on the belief that one can think and act for reasons that one can understand, and not merely as the product of occult causal factors which breed 'ideologies', and cannot, in any case, be altered by their victims"**.

<sup>1432</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 422. Carta a Andzej Walicki, 25 de marzo 1970: **"The last period of genuine genius in the only fields that I have any understanding of -literature, music, the exploration of personal relationships- and now, as Herzen said, *nuît nox*"**. Traducción nuestra. Cursiva en francés en original.

<sup>1433</sup> Berlin, I. "Las ideas políticas en el siglo XX". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 104. Que corresponde a Berlin, I. "Political Ideas in the Twentieth Century". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002 p. 92: **"We must submit to authority not because it is infallible, but only for strictly and openly utilitarian reasons, as a necessary expedient. Since no solution can be guaranteed against error, no disposition is final"**.

<sup>1434</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 444. Carta a John Wheeler-Bennet, 19 de febrero 1971: **"I am fanatical about Europe simply because I think that we shall otherwise sink into political insignificance, economic straits and hideous provincialism, which is beginning already"**. Traducción nuestra.

*Wolfson College*. Pero esta concepción del Estado como poder político instrumental, en el clima de insatisfacción de los años setenta, podía fácilmente ser considerada de escaso valor, insuficiente para los que buscaban causas a las que adherir la voluntad y que Berlin juzgaba atrapados en el **“mundo marxo-utilitario, el mundo Saint-Simoniano”**,<sup>1435</sup> a la búsqueda de lo que más había temido en su vida, altares en los que sacrificarse y políticos o ideólogos que alentaran al **“rebaño industrial (...) en el que la ‘mediocridad colectiva’ iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual”**.<sup>1436</sup>

La idea misma que de Europa tenían los europeos, de sus naciones, se veían perturbadas por el nacionalismo, las ideologías dominantes que impactaron especialmente en el despertar de África y Asia y la descolonización europea en particular, con su peculiar combinación de socialismo y nacionalismo. Perturbaban sobre todo a Francia y el Reino Unido, donde las colonias formaban parte de su idea como nación, de la que al desprenderse, impactaron en su propia concepción como tal y descubrieron posiblemente con sorpresa como, en el mundo árabe, las nuevas naciones se descolonizaban, reconstruían y luchaban no por una ideología occidental, socialista o capitalista, sino por una nueva vía basada en la religión, porque estos nuevos países la entendían como propia, como camino propio, lo que reivindicaban como muestra de originalidad y reconocimiento de su propia identidad. Era lo único que tienen *como suyo*. Lo que las ideologías importadas de Europa no les proponían, y que se sustituían por lo que percibían como genuino, la religión, incubándose una suerte de islamismo nacionalista con crédito suficiente, que le hizo notar a Berlin, en 1961, **“la guerra santa a la que se han lanzado, o no tardarán en lanzarse, los movimientos marxistas-nacionalistas de África o de Asia”**,<sup>1437</sup> cuando observó que los movimientos de liberación en el mundo árabe portaban esta amalgama y a la que una buena parte de la descreída intelectualidad europea, defraudada con los imperialismos soviético y estadounidense, pero no con sus doctrinas monistas, miraban como tierra virgen, ya fuera en estos nuevos países descolonizados o, también, en América Latina, a los que Berlín entendía como:

“Miembros recientemente emancipados de una comunidad que (...) busca la liberación de su posición social, anómala y frecuentemente inferior. Esto tiende a tomar dos formas: conscientes demandas de igualdad o superioridad, luchas por la autodeterminación e independencia (...) y otra forma de esta ansia de reconocimiento (...) la identificación con algún otro grupo o movimiento”.<sup>1438</sup>

---

<sup>1435</sup> Ibídem. p. 527. Carta a Alexander Gerschenkron, 24 de junio 1973: **“Marxo-utilitarian world, the Saint-Simonian world”**. Traducción nuestra.

<sup>1436</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 254. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002 p. 228: **“Industrial sheep in which (...) collective mediocrity was gradually strangling originality and individual gifts”**.

<sup>1437</sup> Berlin, I. “¿Existe aún la teoría política?”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. p. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 274. Que corresponde a Berlin, I. “Does Political Theory Still Exist?”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980 p. 168: **“The holy war in which the national-Marxist movements in Africa or in Asia are or may soon be marching”**.

<sup>1438</sup> Berlin, I. “Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. pp. 335-336. Que corresponde a Berlin, I. “Benjamin Disraeli and Karl Marx”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. p. 259: **“Newly emancipated members of a community which (...) looked for liberation from their anomalous, and often inferior, social status. This tends to take**

A Berlin, la distancia de todo esto con sociedades tolerantes, que lo son porque, precisamente, no olvidan la pauta general del comportamiento humano –la razonable madera torcida- y la perspectiva de su intelección, y la intolerancia de quien lo olvida bajo la ensoñación del mundo monista deseable, le extrae su voz más característica, la que, en 1956, expuso con J. S. Mill:

“Las épocas y sociedades donde las libertades fueron respetadas han sido muy escasas y distanciadas, oasis en el desierto de la uniformidad, intolerancia y opresión humanas (...) Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al terrible peso de la presión social; esto fue lo que le condujo a sus insistentes y continuas peticiones de tolerancia (...) creencias que sus adversarios atacaron durante toda su vida y que siguen siendo atacadas, incluso con mayor vehemencia, hoy en día. Estas proposiciones están lejos de ser evidentes por sí mismas; el tiempo no las ha convertido en lugares comunes; ni siquiera ahora son supuestos indiscutibles de una concepción civilizada”.<sup>1439</sup>

La idea de naciones o regiones enteras del globo que **“creen que aún no han jugado su papel (pero pronto lo harán) en el gran drama de la historia”**,<sup>1440</sup> le invitaba a pensar en que la sucesión de nuevos episodios que demandasen homogeneidad social e ideológica estaban por venir, como reflejo del **“nacionalismo integrista europeo del último siglo y medio y ahora, casi en cualquier parte”**,<sup>1441</sup> que era intolerante con las minorías que no asimilaban la corriente mayoritaria y que, bajo argumentos sólo aparentemente racionales –que, sin embargo, faltaban el respeto a toda lógica- querían eliminar esta diversidad.

En la introducción a su ensayo sobre el nacionalismo -cuya primera versión data de 1972-, titulado “Nacionalismo, pasado olvidado y poder presente”, Berlin llama la atención sobre lo recientes que son **“los valores más familiares de nuestra propia**

---

two forms: either conscious demand for equality or superiority, struggles for self-determination and Independence (...) there is also another form of this craving for recognition (...) identifying oneself with some other group or movement”.

<sup>1439</sup> Berlin, I. “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. pp. 244, Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. 255-256. Que corresponde a Berlin, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002 pp. 218, 229: **“The periods and societies in which civil liberties were respected, and variety of opinion and faith tolerated, have been very few and far between –oases in the desert of human uniformity, intolerance and oppression (...) He saw this could not be obtained without protecting individuals from each other, and above all, from terrible weight of social pressure; this led to his insistent and persistent demands for toleration (...) beliefs which his opponents attached in his lifetime, and attack even more vehemently today. These propositions are still far from self-evident; time has not turned them to platitudes; they are not even undisputed assumptions of a civilised world”**.

<sup>1440</sup> Berlin, I. “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 231. Que corresponde a Berlin, I. “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 247: **“Nations which feel that they have not yet played their part (but soon will) in the great drama of history”**.

<sup>1441</sup> Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 538. Carta a Douglas Villiers, 11 de julio 1973: **“‘Integralist’ nationalism in Europe in the last century and a half, and now almost everywhere”**. Traducción nuestra.

**cultura**<sup>1442</sup> aun cuando su familiaridad nos haga pensar lo contrario. Así de vivos los percibía al final del siglo XX. Pensábamos como si esos valores siempre hubieran estado ahí y no fueran resultado, sobre todo, del *turning point* Contra-ilustrado y romántico y este, estaba lejos de haber sido puesto en claro, pero no por ello dejaba de arrojar a la sociedad todas sus consecuencias constantemente. Berlin identifica y acepta como valiosa la idea de la conciencia nacional tramada desde la experiencia básica de la pertenencia, como necesidad de cualquier individuo y grupo humano, dato empírico básico de la experiencia humana. Pero la transmutación a nacionalismo patológico de la conciencia nacional, reconvertida ya esta conciencia nacional de experiencia empírica básica a ideología, sentimiento e inflamación patológica, era lo que, de acuerdo con nuestro autor, representó la novedad del siglo XIX y XX. Esta elevación del nacionalismo a doctrina consciente, fue el gran deslizamiento que los pensadores y autores de los últimos dos siglos no llegaron a comprender como tal, reclamando Berlin, para nuestros días, un análisis conceptual que ya partía con retraso a la hora de identificar a este estado mental **“ideológicamente importante y peligroso”**<sup>1443</sup> y que Berlin caracterizó con estos cuatro rasgos:<sup>1444</sup>

- El carácter de los individuos que componen un grupo es formado por el grupo mismo y no puede ser comprendido sin él.
- El patrón de vida de esa sociedad se asimila a un modelo biológico, la nación, y lo que necesita para crecer y fortalecerse es su prioridad y debe prevalecer en caso de conflicto.
- Las razones para su sostenimiento, aun las más forzadas, son válidas porque son nuestras, del grupo, de la nación.
- Finalmente, el nacionalismo extremo, si entiende que las necesidades del organismo al que pertenece son incompatibles con la de otros grupos, les obliga a estos a ceder y, si es necesario, usa la fuerza para ello.

La activación política y social de la distinción entre conciencia nacional y nacionalismo, Berlin la situaría en la existencia de una minoría que se sintiera humillada u ofendida por alguna causa histórica. Pero esto, siendo razón suficiente pero no bastante, debía estar acompañado de un grupo preexistente en la nación que estuviera a la búsqueda, también activa, de un foco para la lealtad y la auto identificación. Convertido ya en una especie de *intelligentsia* al abierto que comenzará por alimentar los discursos al pueblo y la conexión entre libertad y autoexpresión como expresión creadora de la voluntad de una nación convertida al nacionalismo. En su conjunto, esta era la manifestación que conectaba al nacionalismo con la facultad creadora romántica y que convertía **“la vida política de la nación como expresión de esta voluntad colectiva en la esencia del romanticismo político; esto es, el nacionalismo”**.<sup>1445</sup> Es aquí donde se tornan operativas las lecciones de los reaccionarios anti-demócratas estudiados por Berlin –De Maistre, Hamann, Sorel– que en la lectura berliniana, alertaban sobre la ligereza con la que la

---

<sup>1442</sup> Berlin, I. “Nacionalismo”. En, Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996. p. 415. Que corresponde a Berlin, I. “Nationalism”. En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981 p. 333: **“The most familiar values of our own country”**.

<sup>1443</sup> Ibídem. p. 424. [p. 341: **“Ideologically important and dangerous”**].

<sup>1444</sup> Ibídem. pp. 424-426. [pp. 341-344].

<sup>1445</sup> Ibídem. p. 432. [p. 349: **“The conception of the Political life of the Nation as the expression of this collective will is the essence of political romanticism –that is, nationalism”**].

racionalización burocrática administrativa del mundo daba por superados estos sentimientos como residuos emocionales, oscuros, anti-progreso, que una conveniente urbanización eliminaría debidamente. Y que había que atender menos aun en los nuevos países nacidos de la descolonización o las revueltas latinoamericanas. Berlin, al final, reclamaba atención para este fenómeno por ser un **“vástago de la revuelta romántica”**<sup>1446</sup> y señal de un asunto mayor a tener muy en cuenta, pues el concepto se hallaba tan peligrosamente entrelazado con otros, como sucedió, por ejemplo, hacia 1930, cuando, habiendo sido interpretada la crisis económica como el compendio de todas las contradicciones del capitalismo, el proteccionismo económico como autarquía productiva británica, era ya una forma de nacionalismo. Señalando Berlin que, entonces y en adelante, prácticamente **“ningún otro movimiento político del mundo de la posguerra podía triunfar si no llegaba cogido de la mano no sólo del antiimperialismo, sino de un intenso nacionalismo”**.<sup>1447</sup>

Como analizamos, la idea de nación o conciencia nacional bajo el herderiano concepto de pertenencia era para Berlin una historia diferente. Asociado a la idea de *sentirse en casa* como constitutiva de la idea misma de ser humano, donde la dimensión conceptual predominante era la cultural, no la idea agresiva del nacionalismo excluyente. La idea de cultura, en el Pluralismo berliniano, es inconmensurable al representar la viquiana capacidad de auto-transformación de los individuos en algo que no se puede predecir del todo. Una idea siempre abierta, irreductible a un esquema o sistema fijo o cerrado. Berlin entendería que una conciencia nacional equilibrada no desearía, al menos *a priori*, convertirse en una misión de fe que haya de cumplirse a toda costa y, de hecho, esto es lo que esperaba de la conciencia nacional israelí, que no traspasara estos límites y buscara –en su defensa de la negociación de paz por territorios– algún tipo de acomodo con Palestina. En 1991, Berlin, siguiendo el curso de los acontecimientos nacionales en Europa, reconoció que el problema político que estas dos visiones de la idea nacional –conciencia nacional y nacionalismo– planteaban a nuestros días era cómo sería posible la **“auto-determinación cultural sin un marco político”**.<sup>1448</sup> No tenía una respuesta clara para el problema, lo que imaginaba, en última instancia, era una suerte de uniformidad política y económica combinada con una gama razonablemente pacífica de identidades culturales tolerantes, no concordantes incluso con fronteras iguales a esas naciones y desaparecida la idea de centralismo político entendido como centro del imperio o núcleo en torno al cual orbitan los demás –**“en el universo de Herder, no se necesita un sol”**.<sup>1449</sup> Para Berlin, tarde o temprano, como sucedió a partir del siglo XIX, los individuos lucharan por su libertad para desprenderse del universalismo bajo el cual estén gobernados, política o culturalmente. Esta es una herencia romántica que tenemos que

<sup>1446</sup> Ibídem. p. 438. [p. 355: **“Offshoot of the romantic revolt”**].

<sup>1447</sup> Berlin, I. “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 234. Que corresponde a Berlin, I. “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 251: **“Nor any other political movement in the post-war world could be successful unless it come arm in arm not only with anti-imperialism but with pronounced nationalism”**.

<sup>1448</sup> Gardels, N. “El regreso del Volkgeist: Nacionalismo bueno y malo”. En, *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. Ed. McGraw-Hill Interamericana editores S.A. de C.V. México D.F., 1996. p. 94. Que corresponde a Gardels, N. “Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin”. *The New York Review of Books*. November 21, 1991. p. 7. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1991/nov/21/two-concepts-of-nationalism>. Acceso 28.06.2011: **“Cultural self-determination without a political framework is precisely the issue now”**.

<sup>1449</sup> Ibídem. p. 9: **“In Herder’s universe, you didn’t need a sun”**.

aceptar y convertir en positiva, no violenta, capaz de hacernos comprender el valor de Vico y Herder cuando expusieron la riqueza y el aprovechamiento de la diversidad de valores como **“una nueva virtud”**,<sup>1450</sup> más valiosa que la del nacionalismo que quiere reeditar un nuevo universalismo abusando de nuevo de la libertad positiva bajo la aparente bandera de la libertad verdadera entendida como feliz reunión de lo que tiene a los individuos incompletos. Donde se les presenta a estos, lo sepan o no, como anhelando completar su deseo interior –que se toma como un hecho descifrado- gracias al esencialismo pseudo-racional externo que alguien habrá definido previamente como nacionalismo.

Todavía Berlin creía, en 1991 que, incluso en el mundo global y tecnificado, las lentes culturales a través de los cuales los individuos interpretan fenómenos de masas, retransmitidos en directo a todo el planeta, marcan la diferencia y señalan el modo distinto de vivir esa u otra experiencia global. Es significativa aquí la idea que, en una carta privada escrita, en 1952, expuso sobre la entonces denominada cibernética, relacionada en este caso con la que se consideraba una gran revolución energética, la energía nuclear:

“Y todavía siento que el Dr. Wiener y la cibernética realmente marca una importante y siniestra etapa en nuestro desarrollo, que Toynbee está extremadamente equivocado al suponer que la energía atómica señala la ‘tercera revolución industrial’ (...) si trabajadores y funcionarios son reemplazados por memorias y cerebros mecánicos (...) esto transformará nuestras vidas totalmente, y cambiará el trabajo de todos y hará necesaria una nueva educación y sentir y pensar de modo diferente. Esto es lo que marca un cambio real, y todo ese hablar acerca de la ‘edad atómica’ es una especie de miope vulgaridad”.<sup>1451</sup>

Cuarenta años después de aquella intuición, Berlin confiaba en que, si bien no era posible detener el paradigma tecno-científico que ahorma el mundo y su inevitable uniformidad académica o económica, no pensaba que alcanzara al individuo al punto de afectar sus matices emocionales, expresar vidas interiores, porque si esto ocurriera, esto no sería una cultura, sino la muerte de la cultura, y si eso pasara, lo que dijo fue: **“me alegro de ser ya tan viejo”**.<sup>1452</sup>

En este contraste mayúsculo entre individuo y mundo en su totalidad, es factible señalar la importancia y originalidad antropológica-cultural del individuo pluralista. La génesis

---

<sup>1450</sup> Ibídem. p. 11: **“Variety is a new virtue”**.

<sup>1451</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 341. Carta a Alice James, 9 de diciembre 1952: **“And yet I feel (...) that Dr. Wiener and cybernetics really does mark an important and sinister stage in our development, and that Toynbee is extremely wrong in supposing that it is atomic energy which marks the ‘third industrial revolution’(...) if clerical workers and civil servants are replaced by mechanical memories and brains (...) that will upheave our lives totally and change everybody’s occupation and cause people to need a quite different education and to feel and to think quite different”**. Traducción nuestra.

<sup>1452</sup> Gardels, N. “El regreso del Volkgeist: Nacionalismo bueno y malo”. En, *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. Ed. McGraw-Hill Interamericana editores S.A. de C.V. México D.F., 1996. p. 100. Que corresponde a Gardels, N. “Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin”. *The New York Review of Books*. November 21, 1991. p. 12. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1991/nov/21/two-concepts-of-nationalism>. Acceso 28.06.2011: **“I am glad to be as old as I am”**.

berliniana del mismo, la protección y el blindaje individual capaz de producir cultura, vida individual. Decidir intelectivamente, instintivamente, o también a ciegas, azuzado por alguna presión extrema o trágica, cómo querer vivir. Esta era la necesidad que la experiencia intelectual y personal del siglo XX proporcionó a Berlin, al que consideraba el peor siglo de la historia humana, el más dañino para el ser humano con diferencia sobre los anteriores. Con todo, la inteligibilidad del individuo libre que defiende, le hace dudar de que algún día llegue esa uniformidad tecno-científica hasta lo más profundo de esa experiencia interior, vital y básica, del ser humano. Y si, a pesar de todo, esto sucediera, su pronóstico fue que, **“más tarde o temprano, alguien se rebelará, alguien pedirá su espacio a gritos, no solo se rebelará contra el totalitarismo, sino también contra un sistema bien intencionado, benigno, que lo abarque todo”**.<sup>1453</sup> Más allá de J. S. Mill, de Constant o Kant, Berlin, con su Pluralismo, había formulado las condiciones bajo las cuales la espontaneidad y el inconformismo podían ser cultivados con originalidad, y esperaba que acontecieran y existieran, y así lo hizo corresponder con la idea misma de cultura pluralista, en el neto sentido viquiano.

Estas son, situadas ahora frente a frente y en el cuadro final del recorrido del siglo XX que hemos trazado para el Pluralismo berliniano, y según él mismo dijo en 1990, las dos principales fuerzas o corrientes que modelaron el siglo XX: **“el progreso de las ciencias naturales y la tecnología (...) la tormentas ideológicas que han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad”**.<sup>1454</sup> De la primera Berlin, como mucho, era un espectador atento, en la segunda se sumergió de por vida, interrogándose acerca de cómo los modos de vivir, los valores, las ideas, las creencias de los individuos y los grupos, creaban, en su conjunto, modelos bajo los cuales las épocas adquirirían rasgos característicos y podían ser entendidas bajo un conjunto consistente de conceptos y categorías que tomaban el puesto insustituible de componer nuestro sistema de referencias sin el cual somos, literalmente, ininteligibles. Nuestro autor siempre se preguntó cómo era posible que la primera, la técnica, suscitara atención permanente y creciente y, la segunda, las ideas, apenas merecieran atención por parte de, comparativamente, unos pocos investigadores. Cuando su influencia en el curso de la Historia del siglo XX y su impacto directo en los seres humanos, desde la revolución soviética en adelante, era, para él, tan dolorosamente evidente. Su obra fue una respuesta, también, a esta pregunta. Como ya analizamos en capítulos anteriores, parte de su compleja teoría era que el propio siglo XX había desacreditado, cuando no eliminado, la vía epistemológica, política y moral por la cual los historiadores de las ideas o del pensamiento político, cuando no los simples individuos interesados en estas respuestas, procedían con este tipo de reflexión. De ahí que en este trabajo comenzáramos por esa misma reconstrucción berliniana bajo la idea general de la intelección del individuo libre como nexo común probatorio de una idea de la naturaleza humana comprensible bajo sus propias premisas, desde el empirismo y lenguaje ordinario hasta la incompatibilidad de los valores. Donde, no olvidemos, si el Pluralismo no quiere ser, él mismo, otro monismo más, tiene que poder dar cabida, siquiera como permanente posibilidad, al propio monismo en su seno. Y que para la vida en común, no

---

<sup>1453</sup> Ibídem. p. 11: **“Sooner or later somebody will rebel, somebody will cry for freedom. Not only will people revolt against totalitarianism, but against an all-embracing, well-meaning, benign system as well”**.

<sup>1454</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 21. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 1: **“The development of natural sciences and technology (...) the great ideological storms that have altered the lives of virtually all mankind”**.



considera nada más necesario que la *imaginative insight*, que es quien nos proporciona *sense of reality*, junto a la más cruda observación de los hechos que seamos capaces para no autoengañarnos acerca de las fuentes que justifican nuestras creencias y acciones. Antesala todo ello de cualquier intento de respuesta a la pregunta acerca de cómo vivir. Esta, como Berlin confesaba, podía ser una respuesta **“bastante insulsa, no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir”**.<sup>1455</sup> Pero, como ya dijo, los periodos de la Historia donde una vida de aquel tipo es posible, han sido muy pocos, muy escasos, sobre todo en el siglo XX. De sus propias conclusiones decía que eran **“excesivamente poco emocionantes, carecen del fuego de la inspiración. Todo lo que podemos hacer es tratar de mantener el espectáculo humano en acción”**,<sup>1456</sup> vivo. Si se producían colisiones de valores igualmente positivos, estas podían ser, si no evitadas, amortiguadas. Prioridades, nunca absolutas, podían ser establecidas. Que la primera obligación fuera evitar extremos de sufrimiento a las personas, que no se vieran en la necesidad de tomar decisiones trágicas, intolerables para una sociedad decente. Berlin no ocultaba que la sociedad pluralista necesita reequilibrarse, puede que con cierta frecuencia, dependiendo sobre todo de la salud que presenten los monismos con los que, posiblemente, conviva, puede también buscar la estabilidad que un número no infinito y *común* de valores le puede proporcionar. Esta, repitió Berlin, ahora en 1988, puede que no fuera una verdad apasionante, pero **“puede bastar que sea verdad, o incluso con que se aproxime a ella”**.<sup>1457</sup> Verdad del único tipo que podía aceptarse, histórica, en consonancia con el genuino y diferenciado ejercicio de la racionalidad que, para él, era posible, si no se quería perder la batalla del intelecto, de la libertad, de la vida reconocible como humana, antes siquiera de comenzar a vivir.

---

<sup>1455</sup> *Ibidem*. p. 36. [p. 18: **“This may seem a very flat answer, nor the kind of thing that idealistic young wish, if need be, to fight and suffer for”**].

<sup>1456</sup> Carr, R. “Entrevista a Isaiah Berlin”. En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986. p. 127. No hay versión inglesa.

<sup>1457</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 37. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 19: **“It may be enough if it is truth, or even and approximation to it”**.

## 6. ASPECTOS DE LA REVISIÓN CRÍTICA A LA OBRA DE I. BERLIN.

George Crowder, en su monografía sobre Berlin, publicada en 2004, dice que Henry Hardy ya le advirtió de la cautela necesaria que exige distinguir entre **“lo que Berlin dice, lo que significa y lo que debería haber dicho”**.<sup>1458</sup> El multifacético Berlin tiene perfiles para aproximarse a él y, a su obra, desde incontables perspectivas: todas las que su vida, obra, opiniones, lugares, historia y relaciones producen y la subsiguiente multiplicación a la que dan pie. Y cuando a esa matriz se suman los contenidos: filosofía analítica, historia de las ideas, filosofía política, sionismo, relaciones internacionales, política, Pluralismo, libertad, incompatibilidad, ideologías, individuo, producen de continuo una avalancha de interpretaciones, de lo que quisieron o no quisieron decir, de lo que Berlin dijo o no dijo y de lo que inspiraron o inspirarán en el futuro. El rango de las opiniones es tan amplio, que consiguen incluso delatar posiciones. Hitchens, por ejemplo, que concedía algún valor a la peculiar *vida del siglo XX* de Berlin, pero bastante poco a la obra: **“nunca hoyó ningún suelo original en el campo de las ideas, fue un hábil ventrílocuo de las ideas de otros”**.<sup>1459</sup> Hasta el más general y amplio reconocimiento de su trabajo y la riqueza de sus aportaciones: **“Berlin es un pensador de importancia mayor y poder único, con mucho que enseñar al siglo veintiuno”**,<sup>1460</sup> como el mismo Henry Hardy sostiene.

A la vista de lo anterior, nuestro objetivo en este capítulo se ceñirá a la comprensión de los rasgos principales y generales, junto a las líneas por las que ha evolucionado y madurado, la exégesis crítica sobre Berlin desde la década de los años ochenta. Y ubicar, modestamente, nuestro propio trabajo en ella. En concreto, en una de ellas, la que nos atrevemos a afirmar que podría caracterizar la última década, cuando pudo interpretarse que se echaban en falta un tipo de aproximaciones a la obra de Berlin que produjeran sentido general a su obra y a los debates particulares que, desde finales de esos años ochenta y, hasta hoy, se vienen produciendo. Como es ampliamente conocido, los análisis y derramas que el estudio crítico de los conceptos de libertad y, en segundo lugar, sobre la conexión entre liberalismo y Pluralismo, han sido los dos focos principales sobre los que ha girado el debate post-berliniano. Más recientemente –y esta

---

<sup>1458</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. Preface: **“That one should be wary of discrepancies between what Berlin says, what he means, and what he ought to say”**. Traducción nuestra.

<sup>1459</sup> Hitchens, C. “Moderation or Death”. *London Review of Books*. vol. 20. n. 23. 26 November 1998. pp. 3-11: **“He never broke any really original ground in the field of ideas. He was a skilled ventriloquist for other thinkers”**. Traducción nuestra.

<sup>1460</sup> Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007. p. 10: **“Berlin is a thinker of major importance and unique power with much to teach the twenty-first century”**. Traducción nuestra.

es la tercera tendencia que asoma-, entendemos que la perspectiva de un Pluralismo no agresivo ni contrario al liberalismo pero diferente a este, que pudiera comenzar a sostenerse por sí mismo, está despertando. Fruto, precisamente, de una necesidad más amplia y, a la vez, sistemática, de profundizar en la obra de Berlin, tanto en lo que su mirada abarca como en la natural ventaja que el paso de los años ofrece, sin poder evitar, empero, la sensación de que aún queda mucho por ahondar en una obra tan sugerente como la berliniana.

Esto supone, a su vez, que no nos detendremos en la muy valiosa crítica minuciosa de la que Berlin ha sido objeto en sus ideas más conocidas. En el transcurso del trabajo ya fuimos inscribiendo la que hemos creído que mejor procedía en cada década. Ahora, nos llama la causa general de quien ha criticado la obra de Berlin y su relevancia con respecto al objetivo de esta investigación, en tanto ha querido preguntar y hacer emerger el Pluralismo berliniano. El *Pluralismo autónomo*, independiente, sobre todo, del liberalismo. Es decir, Pluralismo como filosofía política en sí misma, que es sobre la que aquí hemos hipotizado.

Esta opción del análisis crítico responde también a un hecho. En efecto, aunque sea una obviedad, no deja de ser necesario señalar que basta una simple visita a la página web oficial de Berlin,<sup>1461</sup> para comprender la riada anual y creciente de artículos, ensayos y textos relacionados directamente con el autor en los más variados asuntos. De estos, hemos dirigido nuestra atención a dos tipos: primero, la estructura y enfoques de los libros, digamos, recopilatorios, cuyo análisis versa sobre contenidos entendidos como relevantes por sus editores y, segundo, las monografías y aquellos otros textos en los que la idea de Pluralismo –donde es reconocida la autoría de Berlin– aparece como sostén significativo del propósito del autor. Estos dos enfoques nos informan sobre *cómo pensamos a Berlin*, si se nos permite expresarlo así. Sin que dejemos por ello de analizar los contenidos de dichos debates. Y que, al mismo tiempo, nos ayudan a situar mejor la mencionada tercera corriente interpretativa de Berlin, no siendo esto una elección banal, puesto que las críticas aludidas hacen mención expresa y continua de la necesidad de abarcar en su complejidad a Berlin. Por ejemplo, Joshua Cherniss, que publicó en 2013 una monografía sobre Berlin que profundiza sus ideas tempranas con el ánimo de situarlas en este tercer nivel de interpretación, lo expresó así en un artículo de 2006, titulado justamente: “Isaiah Berlin. Una defensa”.<sup>1462</sup> En él, Cherniss, incidía en lo evidente, que no hay nada malo en criticar a Berlin, pero es dudoso que se haga sin, antes, haber **“evaluado seriamente sus ideas”**.<sup>1463</sup> Añadiendo a esto que un porcentaje muy mayoritario de las críticas que recibía provenían de **“intelectuales o periodistas con fuertes lealtades políticas de izquierda o derecha, insistiendo machaconamente en su (supuesto) encanto (entendido como una cosa negativa) egoísmo, frialdad, superficialidad y frivolidad”**.<sup>1464</sup> En nuestra opinión –además de la fuerte carga ideológica que estas críticas que señala tienen–, estaba denunciando con acierto algo que es real con la obra, vida y figura de Berlin, que es hasta cierto punto fácil criticarle desde varios flancos –

---

<sup>1461</sup> Vid. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>

<sup>1462</sup> Cherniss, J. “Isaiah Berlin. A defense”. The Oxonian Review of Books. Spring, 2006. volume 5. issue 2. Oxford, 2006. pp. 10-11.

<sup>1463</sup> Ibídem. p. 10: **“The problem is when judgments pronounced on personal behaviour or character substitute for serious evaluation of ideas”**.

<sup>1464</sup> Ibídem. p. 10: **“Intellectuals or journalists with strong political allegiances to either the Left or the Right, harp on his (alleged) charm (regarded as a bad thing), selfishness, coldness, shallowness, and frivolity”**. Traducción nuestra.

tantos casi como tiene su propia variedad- pero nada sencillo adentrarse a fondo en la densidad de sus ideas. Una vez que el impagable trabajo de Henry Hardy desveló a nuestro autor bajo un *corpus* de obra propia, rico, abundante y, también, en apariencia, asistemático, al menos, comenzaba a deshacerse la suerte de imagen de diletante que había publicado de modo tan inconexo como el mismo conjunto de sus ideas. Por lo que la búsqueda de coherencias y consistencias más amplias y profundas en la obra berliniana ha sido sentida, sobre todo en los últimos diez años, casi como una necesidad a la que invitaban las propias premisas de su propia teoría. Por eso definimos aquí el sentido común como una capacidad constituyente del propio ser humano pero que, estando ante nuestros ojos –primera característica-, no era, sin embargo, evidente de suyo –segunda característica-, como evidente de suyo es y no es, precisamente, la intelección individual de cualquier hecho.

Es en esta conexión fundada o, al menos, así nos lo parece, que muchas de las supuestas críticas que Berlin ha recibido, han ido perdiendo su base, como a lo largo de nuestro trabajo hemos subrayado más de una vez, al citar cómo, sintomáticamente, Berlin repetía año tras año, y casi década tras década, en qué fundamentaba sus ideas. Sobre todo cuando apreciaba que la crítica no atendía lo suficiente a la base epistemológica de su teoría. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en las recurrentes erróneas interpretaciones de sus conceptos de libertad, que Crowder llegó a clasificar, en 2004, en cinco falsos mitos.<sup>1465</sup>

De este modo, la primera conclusión general que se constata en la crítica berliniana es que han sido tres los conceptos principales objeto de recurrentes debates hasta hoy. Por este orden cronológico: los conceptos de libertad, la conexión del liberalismo con el Pluralismo y el rol que el Pluralismo de valores ahí jugaba y, actualmente, comienza a tomar forma el análisis de su idea general de Pluralismo como concepto/modelo que mejor pudiera abarcar mucho de lo que su compleja visión contiene. A su vez, la crítica ha conectado o justificado estos tres conceptos transversalmente ayudándose de las propias ideas berlinianas –acertadas o no en cuanto a su interpretación-, acerca de la naturaleza humana, descrita solamente como contra espejo ante el monismo; su epistemología, entendida como la oposición monismo-pluralismo; el *value-pluralism*; el sionismo y la historia de las ideas atendida, sobre todo, en su arquitectura romántica y herderiana. Mucha menos atención ha recibido –aunque en absoluto ninguna-, en consecuencia, la interrelación pensamiento y vida en la propia historicidad de Berlin, las bases epistemológicas iniciales del Pluralismo, el alcance de los autores rusos en la filosofía de la moralidad pluralista, la idea de naturaleza humana vinculada al Pluralismo, la incompatibilidad de los valores –no el pluralismo de los valores- como filosofía moral del Pluralismo o la visión general de Berlin acerca de nuestra época, de tres siglos al completo, no sólo como filosofía de urgencia y a mano, después de la desaparición de la URSS.

En esta trayectoria y en España,<sup>1466</sup> es indispensable reconocer, en mérito de ambas, las dos Tesis Doctorales que se leyeron antes del año 2000, las de Díaz-Urmeneta

---

<sup>1465</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. pp. 93-94.

<sup>1466</sup> No examinaremos aquí las obras posteriores sobre Berlin aparecidas en España, aunque ha habido un cierto número de ella –citadas en la bibliografía o en notas al pie en este epígrafe-.

Muñoz,<sup>1467</sup> -1994- y la de García Guitián,<sup>1468</sup> -1997-. Ambas centradas, también, en puntos críticos de las ideas berlinianas; epistemológicos la primera –a contracorriente de la tendencia- y sobre el Pluralismo político de Berlin la segunda, esta, en plena sintonía con el debate internacional berliniano de esos años, como más adelante expondremos.

## 6.1. ASPECTOS PRINCIPALES DE LA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE BERLIN.

En su propia perspectiva académica, Berlin fue claramente ubicado en la tradición del pensamiento británico liberal. En Oxford, el estudio de los pensadores del pasado era una parte de la actividad normativa de la Filosofía Política y no solo un asunto meramente histórico.<sup>1469</sup> Aquel *pensamiento práctico* tan caro a *All Souls*, era una parte indispensable para que los análisis sobre política ganasen en claridad y precisión, también acerca de su significado presente, lo que incluía estudiar en profundidad filosofía, historia y cualquier otra manifestación humana de creatividad y genio, fuera cual fuera su adscripción. Cole, Berlin, Plamenatz o Taylor -cuya tesis doctoral supervisó Berlin-, fueron un excelente ejemplo de *Chichele Chair*. Mantenían la continuidad entre historia del pensamiento político y teoría política normativa,<sup>1470</sup> de la que “Dos conceptos de libertad” fue un ejemplo señero. Por esto, también, la disertación de la Cátedra, en 1958, se convirtió en un lugar común, en un “**banderín de enganche**”,<sup>1471</sup> ajustado al canon de la tradición oxoniense.

El aluvión de comentarios y críticas que recibió “Dos conceptos de libertad” era, así, en parte y desde esta lógica, la esperada actitud académica ante el lugar y la posición desde donde se disertaba. Desde luego que contribuyó a la revitalización de la disciplina. Su objetivo, el alcance histórico y la fuerza e intensidad de su conexión contemporánea convirtieron, definitivamente, a la Historia de las Ideas en una disciplina atrayente, que encendía las señales de alarma a los historiadores, los historiadores de las ideas y a los filósofos sobre lo relativamente abandonada que estaba la investigación de algo –el poder de las ideas- que tan patentemente influía y determinaba nuestras vidas.<sup>1472</sup>

---

<sup>1467</sup> Díaz-Urmeneta Muñoz, J. B. *Individuo y Racionalidad Moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1994.

<sup>1468</sup> García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Centro de Estudios Políticas y Constitucionales. Madrid, 2001.

<sup>1469</sup> Hayward, J. “British Approaches to Politics”. En, Hayward, J. Barry, W. Brown, A. *The British Study of Politics in Twentieth Century*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1999. p. 43.

<sup>1470</sup> *Ibidem*. p. 50.

<sup>1471</sup> Barry, W. “The Study of Politics as Vocation”. En, Hayward, J. Barry, W. Brown, A. *The British Study of Politics in Twentieth Century*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1999. p. 462.

<sup>1472</sup> Dworkin, R. “Two Concepts of Liberty”. En, *Isaiah Berlin: A Celebration*. Edna and Avishai Margalit (eds.). Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. p. 100.

Por todo ello, inevitablemente quizá, el primer gran debate sobre la obra de Berlin se ciñó a sus conceptos sobre la libertad, que ya se desencadenó en vida desde comienzos de los años sesenta. La enorme crítica y resonancia que provocó el ensayo etiquetó a Berlin como el *filósofo de la libertad*. Como el que mejor había definido dos ideas muy claras detrás de cada concepto –que no eran estrictamente originales suyas-, pero que resultaron idóneas para lo que casi se convirtió en un automatismo en numerosos textos posteriores una vez que, para introducir el asunto fuera cual fuera el objeto, se aludía a la clásica distinción berliniana como canon formal desde la que partía, o continuaba, el debate de que se tratara. Aquí ha sido tratada en el lugar que entendimos que procedía. Más interesados en mostrar los problemas de la propia estructura berliniana que en responder a su crítica coetánea. Puede seguirse una exhaustiva enumeración de las principales críticas que “Dos conceptos de libertad” suscitó hasta los mismos comienzos del siglo XXI en el artículo de Ian Harris, “Berlin and his critics”,<sup>1473</sup> publicado con motivo de la nueva edición del ensayo, ya en 2002. Harris da fe del exponencial aumento de los estudios, críticas o trabajos que tienen a Berlin como objetivo, en la base misma de su reflexión o sobre los temas señeros que estudió y entraron en circulación como señal de su pertinencia según terminaba un siglo y comenzaba otro, especialmente el debate sobre los conceptos de libertad.

A tenor de lo anterior, no es extraño que la primera recopilación de ensayos sobre la obra e ideas berlinianas se titulara *The Idea of Freedom*<sup>1474</sup> -1979-. Desde esta, hasta la que se produjo en 1991, *Isaiah Berlin. A Celebration*,<sup>1475</sup> son, como los editores Margalit y Avishai escriben en el prefacio: **“una celebración de su 82 aniversario y una celebración de su vida y obra”**.<sup>1476</sup> Con Berlin aún vivo, primaba un amplio reconocimiento a alguien que **“ensanchaba la vida de sus colegas, sus estudiantes y sus amigos”**.<sup>1477</sup> Se reconocían, de este modo, las muchas y muy diferentes vías por las que Berlin había prodigado su impacto. *Laudatio* aparte, estos ensayos comenzaban a individualizar sus conceptos más importantes. Por ejemplo, en el texto de 1979, y, con respecto a los artículos que escribieron dos de sus más íntimos amigos, tenemos estas apreciaciones que hoy nos pueden parecer poco útiles, pero que señalan muy bien lo que queremos expresar sobre el progresivo *descubrimiento* general de Berlin. Por un lado, Stuart Hampshire y la noción de que **“la historia como investigación no es asimilable a las ciencias naturales”**,<sup>1478</sup> dicho para esclarecer en qué consistía la **“comprensión histórica”**<sup>1479</sup> o, por otro lado, Bernard Williams, para advertir que Berlin **“había siempre insistido que**

<sup>1473</sup> Harris, I. “Berlin and his critics”. En, *Liberty*. Ed. Oxford University Press. London. 2002. pp. 354-358.

<sup>1474</sup> Ryan, A. (ed.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.

<sup>1475</sup> Margalit, Edna and Avishai (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. Preface.

<sup>1476</sup> Ibídem. Preface: **“In celebration of Isaiah’s Berlin 82nd birthday, and in celebration of his life and work”**. Traducción nuestra.

<sup>1477</sup> Morgenbesser, S. and Lieberman, J. “Isaiah Berlin”. En, Margalit, Edna and Avishai (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. p. 1: **“A man who enlarges the lives of his colleagues, his students, his friends”**. Traducción nuestra.

<sup>1478</sup> Hampshire, S. “Freedom and Explanation or seeing double”. En, Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 61: **“History as an enquiry is not to be assimilated to the natural sciences”**. Traducción nuestra.

<sup>1479</sup> Ibídem. p. 61: **“The actions and sentiment of individuals (...) have to be understood in a way that is distinctive and characteristic of historical understanding”**. Traducción nuestra.

hay una pluralidad de valores que pueden ser incompatibles unos con otros”<sup>1480</sup> y que estos “valores, o al menos los más básicos, no son solo plurales, sino en un sentido real, inconmensurables”.<sup>1481</sup> Y, también, como tercer ejemplo, el de Robert Wokler, donde continuaba la didáctica de la exposición básica de las ideas berlinianas, en este caso, acerca del monismo y su corolario sobre la perfectibilidad humana: **“los profetas del progreso histórico son escasamente distinguibles de los defensores del control social”**.<sup>1482</sup> Sin embargo, en el texto conmemorativo de 1991, aparecía ya alguna abierta discrepancia, como fue el artículo de G. A. Cohen sobre Marx<sup>1483</sup> y la interpretación que Berlin hizo del alemán. Igualmente, comenzaban a destacarse perspectivas para su trabajo teórico: **“el trabajo más teórico de Berlin era un intento sostenido para proveer una defensa del liberalismo más verdadera y efectiva”**<sup>1484</sup> y, aparecía, incluso, aunque muy indirectamente, la idea de una **“narrativa”**<sup>1485</sup> de la Historia de las Ideas en Berlin.

Desde el momento que este despertar crítico de comienzos de la década de los años noventa se produjo, su crecimiento sería exponencial. Los agudos debates de fin de siglo, desaparecida la URSS, situaron a Berlin en el centro y origen de la pregunta por el valor del liberalismo y si el Pluralismo era su mejor y más inteligente renovación o, por el contrario, era su carta de defunción. Que estas discusiones y años no pasaron en vano, lo comprobamos diez años después, en 2001, cuando se editaba el tercero de los *recopilatorios: The Legacy of Isaiah Berlin*,<sup>1486</sup> resultado del seminario-homenaje que se celebró en Nueva York ese año. La diferencia entre este texto y los dos anteriores, la expresó con lucidez y cierto sentido del humor, Charles Taylor, un convencido auto-consciente, sobre todo a la vista de la citada y muy debatida relación liberalismo-pluralismo. Taylor dijo sobre el legado de nuestro autor que, ya fuera para los filósofos como para los historiadores, **“la bomba estaba plantada (...) en parte no explotó [antes] debido al envoltorio”**.<sup>1487</sup> Esta frase tan advertida, también era una síntesis del *tercer giro* que comenzó a apreciarse en la crítica a partir del siglo XXI. Tras los debates sobre los conceptos de libertad y del liberalismo y el *value-pluralism* de la década anterior, el horizonte del impacto berliniano se ensanchaba. Por ejemplo, Allen, en 2003: **“el corazón del trabajo de Berlin es la consciencia del carácter proteico de la experiencia, creencias y compromiso individual. Esta consciencia no es una simple aplicación o extensión de su teoría del ‘value-pluralism’ a la vida interior de los individuos, sino una característica**

<sup>1480</sup> Williams, B. “Conflict of values”. En, Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 221: **“Berlin has always insisted that there is a plurality of values which can conflict with one another”**. Traducción nuestra.

<sup>1481</sup> Ibídem. p. 226: **“That values, or at least the most basic values, are not only plural but in a real sense incommensurable”**. Traducción nuestra.

<sup>1482</sup> Wokler, R. “Rousseau’s perfectibilian libertarianism”. En, Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979. p. 234: **“The prophets of historical progress are scarcely distinguishable from the apologist of social control”**. Traducción nuestra.

<sup>1483</sup> Cohen, G. A. “Isaiah’s Marx, and Mine”. En, Margalit, Edna and Avishai (eds.): *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. pp. 110-126.

<sup>1484</sup> Morgenbesser, S. and Lieberman, J. “Isaiah Berlin”. En, Margalit, Edna and Avishai (eds.): *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991. p. 19: **“Berlin’s more theoretical work on liberalism is a sustained attempt to furnish a more truthful and effective philosophical defence of it”**.

<sup>1485</sup> Ibídem. p. 16: **“As Berlin continues this narrative”**. Traducción nuestra.

<sup>1486</sup> Lilla, M. (ed.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001.

<sup>1487</sup> Taylor, Ch. “Plurality of Goods”. En, Lilla, M., Dworkin, R., Silvers, R. (eds.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001. p. 117: **“The bomb was planted (...) failed to go off. In part, this was due to its packaging”**. Traducción nuestra.

**genuina**".<sup>1488</sup> Opinión que nos conduce al año 2007, una década después de su fallecimiento, cuando aparecía *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, editado por Hardy y Crowder, que aspiraba a una primera culminación de una tarea sentida en todos los textos anteriores, la necesidad de un conjunto sistemático y estructurado sobre Berlin. La **"primera colección genuinamente comprensiva de ensayos sobre Berlin"**.<sup>1489</sup> Estos dos autorizados editores, querían, no sólo examinar los principales contenidos de su obra, sino dotarles de un **"examen multi-perspectiva"**,<sup>1490</sup> que proveyera diferentes interpretaciones de los mismos, emitidas ya desde el reconocimiento explícito de esa necesidad. Dos años después, ahora en el centenario del nacimiento de Berlin, en 2009, Hardy editó el que casi parece la segunda parte del texto anterior, pero esta vez dedicado a la persona,<sup>1491</sup> no a sus ideas –si es que esta separación es posible–, *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. El volumen asumía, así, también, la **multi-perspectiva** personal del sujeto y, aunque destacaban los sentidos elogios y las agudezas sobre su persona, también había crítica abierta a su carácter: **"en este volumen hay muchas y diferentes impresiones sobre Berlin, a veces conflictivas, todas verdad"**.<sup>1492</sup> Ambos textos, juntos, han sido, hasta la fecha, la apelación más clara al examen detenido de Berlin y su obra, a las recomendables y prudentes conexiones que conviene hacer antes de cualquier crítica precipitada y, a nuestro entender, cierran y abren –hasta donde se pueda afirmar esto de las ideas de Berlin– un periodo de recepción y crítica de su obra e ideas que ha recorrido los primeros veinte años tras su fallecimiento y, en un sentido más amplio aún, los últimos treinta o treinta cinco de debate intenso sobre ella. Con todo, todavía, al menos esto creemos, no se avista una especie de Obras Completas con exégesis pormenorizada con el máximo de sus avatares posibles, siempre inmarcesibles al completo. Porque lo que parece que comienza en los últimos seis o siete años, es un periodo de profundización en las ideas berlinianas a la búsqueda de las conexiones e interrelaciones entre historia, ideas y vida para reformular, más adecuadamente, sus conceptos principales y volver a plantear, posiblemente con otra luz, los mismos problemas de la libertad, el Pluralismo, la proyección institucional y jurídica del mismo, su idea de naturaleza humana, la moralidad de la incompatibilidad o la vida individual y social posible en el siglo XXI. Así entendemos que *ha sido pensado Berlin* hasta ahora. Este fue el sentido y la evolución que han tenido los propios textos que han intentado acotar por partes a Berlin.

Si volvemos a realizar este recorrido, ahora en relación a los tres temas críticos principales señalados –libertad, liberalismo/pluralismo, Pluralismo– pero principalmente en los dos últimos y, antes de que el debate liberalismo-pluralismo ocupara prácticamente toda la escena desde los años noventa hasta hoy, hemos de

---

<sup>1488</sup> Allen, J. "Isaiah Berlin's Anti-Procrustean Liberalism: Ideas, Circumstances, and the Protean Individual". Presented at the Annual meeting of the American Political Science Association (August 28-31, 2003, Philadelphia, PA) pp. 2-3: **"The heart of Berlin's work is an awareness of the protean character of individual experience, belief, and commitment. This awareness is not simply an application or extension of his theory of 'value-pluralism' to the inner life of individuals, but is a distinct insight"**. Traducción nuestra.

<sup>1489</sup> Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007. p. 9: **"The first genuinely comprehensive collection of critical essays on Berlin"**. Traducción nuestra.

<sup>1490</sup> Ibídem. p. 10: **"Multi-perspective examination"**. Traducción nuestra.

<sup>1491</sup> Hardy, H. *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. The Bodydell Press. Woodbridge, 2009.

<sup>1492</sup> Ibídem. p. x: **"In this volume there are many different, sometimes conflicting, impressions of Berlin, all true"**. Traducción nuestra.



señalar, siquiera brevemente, la adscripción que se produjo de Berlin, a comienzos de los años ochenta, en el debate entre el liberalismo, el comunitarismo y el multiculturalismo. En estos litigios, Berlin aparecía como un pensador netamente liberal, asociándose su idea de *value-pluralism* o pluralismo de valores a la mejor y más acertada renovación del liberalismo acorde a la realidad de finales del siglo XX, antes, todavía, de la disolución de la URSS. Interesa a esta investigación en la medida que Berlin ha podido dar pie a ambas corrientes, pero no parece que, en estos años, fuera así entendido.

En 1984, dos años antes que Joseph Raz publicara su *The Morality of Freedom*,<sup>1493</sup> Benjamin Barber hizo lo propio con *Strong Democracy*.<sup>1494</sup> En su argumentario antiliberal, Barber exponía las razones por las que el liberalismo no podía soportar una teoría firme de la democracia:

“La democracia liberal es una teoría ‘débil’ de la democracia, una cuyos valores democráticos son la prudencia y, a la vez, provisionales, opcionales y condicionales –medios para el *individualismo exclusivo* y los fines privados. De estos fundamentos tan precarios, no se puede esperar que surja ninguna teoría firme de la ciudadanía, la participación, los bienes públicos o las virtudes cívicas”.<sup>1495</sup>

En este marco conceptual, Barber no dudó en situar a Berlin como el más destacado sostenedor de ese *individualismo exclusivo*, con su idea de libertad negativa como **“ausencia de impedimentos externos para el movimiento, como ‘liberación de las cadenas, de estar aprisionado, esclavizados, por los otros’”**.<sup>1496</sup> Barber atribuyó esa idea a los orígenes *materialistas, fisicistas*, del liberalismo, es decir, utilitaristas, que rastrea en Hobbes, Hume y hasta en Descartes. Y asocia a Berlin a esta corriente, bajo cuyo prisma nuestro autor aparece como uno de los representantes modernos de la expulsión del individuo de la política.<sup>1497</sup> Sentenciando que, si bien se había distinguido –junto con Popper- en la crítica a las ideas absolutas, **“fallan en detectar tendencias similares en su propio empirismo”**.<sup>1498</sup> No nos detendremos en la crítica en sí misma de Barber, a la vista de lo expuesto en esta investigación, apenas es sostenible en tanto que, directamente, vuelve a meter a nuestro autor en compañía de los autores que tanto se quejaba, sin atender a la propia y diferenciada epistemología berliniana, a su idea del Pluralismo y adjudicando Barber gruesas etiquetas a Berlin que no le corresponden, donde destaca la idea general de que lo que busca este individualismo es conocimiento definitivo sobre algo. Lo que resaltamos aquí es que Berlin seguía siendo el filósofo del concepto liberal

<sup>1493</sup> Raz, J. *The Morality of Freedom*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1988.

<sup>1494</sup> Barber, B. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Ed. University of California Press. Berkeley and California, 1984. Recordemos que, en este periodo, el Presidente de los Estados Unidos fue el republicano Ronald Reagan -1981/1989-, que antes había sido Gobernador del Estado de California -1967/1975-. En el Reino Unido, la Primera Ministra fue la conservadora Margaret Thatcher -1979/1990-.

<sup>1495</sup> Ibídem. p. 4: **“Liberal democracy is thus a ‘thin’ theory of democracy, one whose democratic values are prudential and thus provisional, optional, and conditional –means to exclusively individualistic and private ends. From this precarious Foundation, no firm theory of citizenship, participation, public goods, or civic virtue can be expected to arise”**. Traducción nuestra. Cursiva nuestra.

<sup>1496</sup> Ibídem. p. 34: **“Freedom as the absence of external impediments to motion, as liberty from ‘chains, from imprisonment, from enslavement by others’ (Isaiah Berlin)”**. Traducción nuestra.

<sup>1497</sup> Ibídem. pp. 48-49.

<sup>1498</sup> Ibídem. p. 49: **“They have failed to detect similar tendencies in their own empiricism”**. Traducción nuestra.

de libertad –lo cual no dejaba de ser cierto, evidentemente- y se asociaba su trayectoria e ideas a la corriente liberal que sostenían autores como Popper o Hayek. El Pluralismo mismo, como concepto que no llegaba a ser sino una variante, también era intrínsecamente liberal. A este respecto, Macpherson, en 1987, identificaba, al menos, ocho corrientes de Pluralismo desde T. H. Green hasta entonces. La de Berlin, le parecía un alargamiento del individualismo.<sup>1499</sup> Un **“individualismo evolutivo”**<sup>1500</sup> que toma al ser humano no como un conjunto de utilidades sino de potencialidades. Criticando a Berlin porque no atendía a la incompatibilidad que se produce entre el propio desarrollo del capitalismo y el individualismo que Barber le atribuía. Dejando al capitalismo decisiones que tendrían que estar en manos de una democracia participativa, por lo que el *individualismo evolutivo* de Berlin no permitía espacio a *grupos* que quisieran el progreso de la sociedad.<sup>1501</sup>

Joseph Raz, con su *The Morality of Freedom*, publicado en 1986, quiso resituar o, rehabilitar –tengamos presente que Raz cita expresamente en los “Agradecimientos” que el libro le fue sugerido por Henry Hardy-, el valor de la libertad, es decir, la idea berliniana de libertad, de acuerdo al **“valor intrínseco de la libertad”**.<sup>1502</sup> A la vista de lo que denomina **“teorías revisionistas que dicen que aquellos que hablan y escriben de la libertad como valor realmente no desean libertad sino otra cosa”**.<sup>1503</sup> Aparte ahora de que mucho de los argumentos se dirigen contra el análisis lingüístico de la libertad –que aquí descartamos desde el inicio-, lo que nos interesa es subrayar que el texto fijaba su perspectiva de rehabilitación -y defensa- en separar, históricamente, liberalismo e individualismo, algo sobre lo que Barber y Macpherson no reparaban. Que si bien habían crecido juntas, eran doctrinas distintas:

“Históricamente, liberalismo e individualismo crecieron juntos (...) Pero son doctrinas distintas. El liberalismo es una doctrina acerca de la moralidad política en la que todo gira alrededor de la importancia de la libertad personal. El individualismo es una doctrina moral. Está relacionada con el liberalismo como el liberalismo está relacionado con la democracia, entendida como una teoría de las instituciones políticas (...) pero conclusiones liberales también puede ser la base de premisas no individualistas”.<sup>1504</sup>

Raz había tocado uno de los puntos cruciales de la distinción liberal-individual, la que muy pocos años después crecerá como el debate liberal-pluralista, que entendió que el liberalismo político no tenía bases racionales suficientes para soportar elección

---

<sup>1499</sup> Macpherson, C. B. *The Rise and Fall of Economic Justice and other Essays*. Ed. Oxford University Press. New York, 1987. pp. 92-95.

<sup>1500</sup> Ibídem. p. 96: **“Developmental individualism”**. Traducción nuestra.

<sup>1501</sup> Ibídem. pp. 97-98.

<sup>1502</sup> Raz, J. *The Morality of Freedom*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1988. p. 7: **“The intrinsic value of liberty”**. Traducción nuestra.

<sup>1503</sup> Ibídem. p. 6: **“Revisionist theorists claim that those who wrote and talked of the value of liberty really cherished not liberty but something else”**. Traducción nuestra.

<sup>1504</sup> Ibídem. pp. 17-18: **“Historically, liberalism and individualism grew together (...) Yet they are distinct doctrines. Liberalism is a doctrine about Political morality which revolves round the importance of personal liberty. Individualism is a moral doctrine. It is related to liberalism as liberalism is related to democracy, understood as a theory of political institutions (...) but liberal conclusions can also be based on non-individualistic premises”**. Traducción nuestra.

individual que el Pluralismo proponía. Aunque la argumentación de Raz estaba formulada, en buena parte, frente al comunitarismo, su defensa de raíz intrínseca de la libertad apuntaba a aquella distinción incipiente y a una separación que, después, se puede profundizar bajo la idea de la naturaleza humana propia del Pluralismo, en donde la libertad pluralista no podrá admitir el límite de la libertad del sujeto liberal en tanto sujeto, justamente allí donde no formula con claridad los argumentos propios de la genética de la vida en común propios del empirismo –en origen- y de la moralidad de la incompatibilidad –en destino-. En todo caso, a esta incómoda situación para el concepto berliniano de libertad entendido como Barber lo hizo, habría de sumarse contundentes críticas de otro autor *comunitarista*, Alasdair MacIntyre. El mismo año que se publicó el libro de Raz, MacIntyre publicó *Tras la virtud*,<sup>1505</sup> texto bien reconocido por su profundización en las entrañas morales de la **“comunidad política como proyecto común [que] es ajena al mundo moderno e individualista”**.<sup>1506</sup> Aquí, Berlin, comparece como filósofo moral –antes que filósofo político- para ser, directamente, etiquetado en la estela weberiana, al ser Weber uno de los primeros teóricos de la incompatibilidad de los valores, como el propio Berlin tardíamente reconoció.<sup>1507</sup> MacIntyre recuerda como Weber remitió a Nietzsche y cómo, este, desenmascaró la ilusión de la fundamentación moral y epistemológica de la Ilustración, que fue asumida bajo la *máscara* weberiana de la organización gerencial y burocrática del mundo. Todo ello para sospechar y desvelar que la idea de incompatibilidad weberiana, aun reconociendo su valor, no tenía verdades objetivas a las que apelar para solucionar el conflicto moral, siendo que al final, eran las reglas quien, más que solucionarlo, lo eliminaban. Y si de Berlin. MacIntyre podía aceptar que había criticado con acierto al monismo, sin embargo, el *weberiano Berlin* y su individuo liberal no era sino otro individualista emotivista más, sin nada a lo que apelar como *mundo objetivo del valor*. Berlin, según MacIntyre, era un autor que estaba muy lejos de comprender que en Aristóteles existía, al menos, una alternativa objetiva reflejada bajo su concepto de *phrónesis*:

“Como virtud central. *Phrónesis*, como *sophrosyne* (...) viene a significar alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. La *phrónesis* es una virtud intelectual; pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter”.<sup>1508</sup>

Hoy diríamos que, si no fuera por algunas otras diferencias, casi no se podría definir mejor la idea berliniana de conocimiento, donde la *virtud intelectual* de aquel MacIntyre de los años ochenta, semejaba poderosísimamente a la vida intelectual berliniana que, como concepto, estaba realmente oculto en aquellos años. Lo que en este trabajo hemos, repetidamente, nombrado de varios modos, desde *sense of reality* hasta conocimiento intelectual o *imaginative insight*. Naturalmente, MacIntyre remite a Aristóteles y a la no *separación* de mundo, vida y cosmos que la vida griega muestra en su *comunitaria* continuidad, que era la que a Berlin sí le interesaba separar como primer *turning point* de la filosofía política: la separación de esta idea y la subsiguiente reconstrucción posible y razonable de la misma, veinticinco siglos después -*buona pace* Kant y Austin-, como empirismo intelectual, cuya aplicación práctica resumía muy bien la idea de *paciencia*

<sup>1505</sup> MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona, 1987.

<sup>1506</sup> Ibídem. p. 197.

<sup>1507</sup> Para la relación Weber-Berlin, vid. Abellán, J. “Isaiah Berlin y Max Weber: Más allá del liberalismo”. En, Berlin, Isaiah.: *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. pp. 133-152.

<sup>1508</sup> MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona, 1987. p. 194.

*activa o paciencia intelectual*. Poco de esto advertía MacIntyre en 1984. Ni siquiera cuando, como él dijo de sí mismo, siguiendo **“la perspicacia de Anderson (...) captó que podemos aprender cuáles son nuestros fines y propósitos a través del conflicto y algunas veces sólo a través del conflicto”**, como fuente de contexto y *telos* para las virtudes y su carácter teleológico. Es decir, parafraseando a MacIntyre, cuando *no captó* que Berlin ya defendía la tesis del conflicto tres décadas antes y, del mismo modo, cuando no percibió la génesis y profundidad de la idea de los modelos o *patterns* de pensamiento que, muy bien, podrían desempeñar el rol que MacIntyre atribuía al contexto griego en el que Aristóteles, evidentemente, no podía dejar de operar. Pero MacIntyre insistía en que la racionalidad en la que incluía a Berlin, era una racionalidad asociada a reglas, sin justificación última. Acusaba a la cultura individualista moderna de no poder satisfacer los requisitos objetivos de esas reglas, pues en cuanto lo intentara, estaría ocultando alguna voluntad de potencia en su seno, concluyendo con una afirmación que, todavía de modo más evidente, nos indicaba cómo Berlin era interpretado:

“Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía (...) falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”.<sup>1509</sup>

En Barber, Macpherson o MacIntyre se podía apreciar cómo, al menos por lo que respecta a Berlin, no parecían tampoco tiempos propicios los años ochenta para comprender que el individuo pluralista abría la posibilidad de acciones, por expresarlo así, *no políticas* o, incluso, como Galipeau señaló –en 1996–, **“facetas comunitarias y colectivistas que pocos han reconocido”**<sup>1510</sup> en Berlin, aun cuando Galipeau se refería a la interpretación de Berlin del nacionalismo cultural. Como es apreciable, las críticas comunitaristas a la teoría política liberal recogían el testigo de esas mismas críticas de los años sesenta: la teoría liberal era **“equivocada e irreparablemente individualista”**,<sup>1511</sup> en palabras recogidas por Gutmann. La novedad de aquella revitalización en los años ochenta, era que el ataque no provenía de parte marxista, sino que arraigaba en Aristóteles y Hegel y la idea de la comprensión de lo que era bueno para el individuo y la comunidad.<sup>1512</sup> Y el imposible manifiesto en el que incurría el *atomismo individualista* liberal, que convertía en poco menos que inabordable el que un individuo fuera capaz de comprender a otro. De ahí que el liberalismo fuera sistemáticamente criticado por la ausencia o imposibilidad de acreditar una racionalidad de validez universal que conectara a los *átomos individuales*. Estando Berlin, como hemos expuesto a lo largo de esta investigación, muy lejos de poder ser acusado de una conceptualización de tal cariz para su idea de individuo intelectivamente libre.

A las críticas políticas y morales comunitaristas, se pudo sumar la crítica social-cultural, esta vez desde cierta perspectiva multiculturalista, que acusaba a Berlin de aportar un

---

<sup>1509</sup> Ibídem. p. 318.

<sup>1510</sup> Galipeau, C. J. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994. p. 150: **“His works has communitarian and collectivist facets which few have recognized”**. Traducción nuestra.

<sup>1511</sup> Gutmann, A. “Communitarian Critics of Liberalism”. En, *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985), pp. 308-322: **“Mistakenly and irreparably individualistic”**. Traducción nuestra.

<sup>1512</sup> Para una revisión del antiliberalismo que incluye a los principales filósofos comunitaristas en este punto, vid. Holmes, S. *Anatomía del Antiliberalismo*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

value-pluralism que, en el fondo, no era sino un puro monismo disfrazado. Esta crítica del “**monismo plural**”<sup>1513</sup> de Berlin, fue la formulada por Bhikhu Parekh en 1982. La mezcla y confusión de conceptos de Parekh con respecto a la idea epistemológica central de Berlin se muestra, por ejemplo, en este texto, en el que Parekh confunde absoluto con inconmensurable; dice que Berlin posee absolutos –lo cual Berlin jamás lo afirmó y era una clara confusión de su crítica al monismo-; que su Pluralismo era monológico –en evidente errónea interpretación del tipo de conocimiento que forma parte el Pluralismo-; que no podíamos emitir juicios sobre los valores de los demás –cuando el Pluralismo y su moral de la incompatibilidad lo exige de raíz y es una diferencia fundamental con el liberalismo-; o que emitía de nuevo la recurrente idea de la necesidad del criterio universal –que Berlin nunca sostuvo-:

“Los monistas reducen todos los valores a uno. Berlin acertadamente rechaza esta idea. No acepta, sin embargo, la concepción de que ningún valor pueda ser absoluto. Por el contrario, menciona algunos valores absolutos, inconmensurables, fundamentales e irreducibles (...) la crítica de Berlin al monismo no es lo bastante minuciosa ni lo bastante crítica como para permitirle trascender completamente el marco del pensamiento absolutista. Como consecuencia de ello su pluralismo carece de apertura, no permite un diálogo entre los valores en competencia y no es realmente tal pluralismo (...) parece sugerir que no podemos emitir un juicio sobre los valores fundamentales de los demás (...) afirmar que existen diversos valores fundamentales e igualmente sagrados equivale a dar por sentado que poseemos un criterio universal y objetivo que nos permite decidir que algunos valores son sagrados”.<sup>1514</sup>

Comentarios, a nuestro parecer, igualmente gruesos, podemos señalar de la idea de libertad negativa. Parekh afirmaba que la libertad negativa de Berlin no era política, sino abstracta –confundiendo la naturaleza y origen empírico de los conceptos-; fuera de contexto –dando por hecho que es una libertad natural-; y que sólo las libertades civiles son políticas –sociales por definición-, subrayado todo ello con estas contundentes afirmaciones:

“La vida política es exclusivamente pública y comunitaria (...) la libertad política sólo se puede disfrutar juntamente y en compañía de los demás, no a espaldas de estos (...) la opinión de Berlin sobre la libertad parece apoyarse en la concepción inarticulada del hombre natural o pre-social característica de los pensadores contractualistas (...) Berlin supone que los hombres obtienen su libertad de la naturaleza, no de la sociedad”.<sup>1515</sup>

Parekh expuso con más detalle su argumentación a favor de las sociedades multiculturales en el año 2000, en su *Repensando el multiculturalismo*.<sup>1516</sup> Para haber criticado a Berlin del modo en que lo había hecho años atrás –y así lo seguía dando por hecho, “**como ya he comentado a este autor en otro texto [se refiere al ensayo de 1982] lo**

---

<sup>1513</sup> Parekh, B. *Pensadores políticos contemporáneos*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1982. p. 62.

<sup>1514</sup> *Ibíd.* p. 62.

<sup>1515</sup> *Ibíd.* pp. 64-65.

<sup>1516</sup> Parekh, B. *Repensando el multiculturalismo*. Ed. Istmo. Madrid, 2005.

pasaré por alto aquí”-<sup>1517</sup> sin embargo, Parekh utiliza profusamente algunas de las ideas clave de Berlin, especialmente su crítica al monismo<sup>1518</sup> y, también, la orientación general dialógica radicalmente consustancial del Pluralismo berliniano, aun cuando niega que lo que vendría a ser, en su opinión, monismo liberal –donde no cita a Berlin, pero sí a Raz-, tenga parte alguna en su reivindicación de una **“teoría coherente sobre la diversidad moral y cultural”**.<sup>1519</sup> Obsérvese, como simple muestra, esta extraña consideración que tiene de los pluralistas que critica, cuya lectura nos invita a interrogarnos por lo que realmente Parekh ha entendido como Pluralismo:

“[los críticos pluralistas] O bien adoptan una postura culturalista radical ante el fenómenos de la existencia de los seres humanos y los ven como un todo creado por su cultura [eurocéntrica], o bien tienden a ver a la cultura como una especie de superestructura que interactúa con una naturaleza humana invariable e idéntica. En el primero de los casos, no pueden explicar cómo surgen las culturas, cómo cambian y se comunican con otras, cómo es que son capaces de aprender unas de otras, juzgarse mutuamente”.<sup>1520</sup>

No procede examinar aquí la solvencia del multiculturalismo que Parekh defiende.<sup>1521</sup> Con respecto a Berlin, sí puede representar un ejemplo y síntoma relativamente reciente de lo complejo que es el deslinde entre el Pluralismo y algunas de las corrientes actuales del pensamiento político, ya sea el multiculturalismo o el comunitarismo. Sentenciar que el Pluralismo es un intento inútil de dotar de coartada a la imposibilidad liberal de asumir *políticas del reconocimiento*, que el **“liberalismo [es] ciego a la diferencia”**,<sup>1522</sup> es una seria y muy profunda malinterpretación del Pluralismo de Berlin. Por ejemplo, Berlin, después de una visita que acabada de hacer a la India, en 1961, escribía a Charles Taylor sus impresiones del viaje y del líder indio Nehru: **“[Nehru] es susceptible, consciente de sí mismo y como todos los demás en el mundo, quiere reconocimiento”**.<sup>1523</sup> Recordemos que fue en estos años cuando pasó a primer plano de su interés la relación - la confusión- entre libertad y reconocimiento que la descolonización producía, en la que también se mezclaba el concepto de pertenencia o arraigo cultural, junto a ideas marxistas, nacionalistas y religiosas, todas ellas a disposición de quien busca construir su sociedad partiendo de una identidad que, normalmente y, salvo que se tenga presente la interpretación herderiana de Berlin, siempre será interpretada como social o colectiva desde el inicio y anclada a algo que viene caracterizado como principio de identidad, que es distinto a la idea de pertenencia. En cierto modo, habría dos facetas del multiculturalismo de las que Berlin podría sospechar: la cultura como idea colectiva que escora la centralidad individual que él retiene indispensable para cualquier posibilidad de inteligibilidad del mundo y de esa misma cultura -que remite también al debate de

---

<sup>1517</sup> *Ibidem.* p. 130, nota 1.

<sup>1518</sup> *Ibidem.* p. 82.

<sup>1519</sup> *Ibidem.* p. 121.

<sup>1520</sup> *Ibidem.* p. 129.

<sup>1521</sup> Su doctrina de *sociedad multicultural creada interculturalmente como integración de la diversidad a través del diálogo multicultural* (Vid. Parekh, B. *Repensando el multiculturalismo*. Ed. Istmo. Madrid, 2005. cap. 3).

<sup>1522</sup> La expresión es de Taylor, Vid Taylor, Ch. “La política del reconocimiento”. En, Taylor, Ch. *Multiculturalismo y la ‘política del reconocimiento’*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2003. p. 92.

<sup>1523</sup> Berlin I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013. p. 71. Carta a Charles Taylor, 28 de diciembre 1961: **“He is touchy, he is self-conscious, and like everyone else in the world he wants recognition”**. Traducción nuestra.

cómo operamos con el dato básico de la pertenencia, la identidad y las culturas nacionales y si estas implican o no la idea de estado nacional-; y, precisamente, derivado de esto, Berlin, tampoco entendería que no apareciera el mecanismo de la inteligibilidad tal y como lo concibió epistemológicamente, puesto que no se llega a entender muy bien quién o qué da razón del individuo libre en el multiculturalismo. Sin esa razón, el Pluralismo de Berlin no podría suponer que el campo de la comprensión, el diálogo y la asunción de lo que se pierde y se gana –enfados mediante- ha entrado en juego y, con ello, la idea de que *los valores de la pertenencia*, aquellos que son una parte –sólo una parte- indispensable y constitutivamente humana, se puedan cambiar. Sin olvidar que el simple hecho de la presencia de multitud de valores y su aceptación indiscriminada, salvo que el multiculturalismo linde despreocupadamente con el relativismo, es algo que debe ser analizado previamente. Con todo, hasta el berliniano liberal-pluralista Crowder, sostiene que Berlin está más cerca del multiculturalismo de lo que el mismo Berlin estaría dispuesto a aceptar, y matiza: **“aunque es un multiculturalismo calificado por un requerimiento de unidad social y un multiculturalismo dentro de límites liberales (...) similar al de Kymlicka”**.<sup>1524</sup>

Comunitarismo y multiculturalismo, siguen criticando las dificultades de lo que entienden como liberalismo de Berlin, como poco menos que incapaz de generar **“un sentido de identidad alrededor de alguna gran historia (...) el liberalismo es de tal modo que, cuando es comprendido, es un simple ejercicio de libertad negativa, incapaz de generar una historia por sí mismo”**.<sup>1525</sup> Fue en medio de este debate donde irrumpió, a mediados de los años noventa, una nueva perspectiva que casi eclipsaría a la anterior. Se trataba de la aparición del estudio monográfico de John Gray sobre Berlin,<sup>1526</sup> publicado en 1995, que no se detenía ya en poner en duda la contribución inseparable liberal-pluralista, sino que cuestionaba los nexos mismos de la pareja liberal-pluralista. Allí donde se asumía, de modo natural, que Berlin había venido a renovar y afianzar esa misma relación.

Antes del texto de Gray, Robert Kocis, en la que fuera su Tesis doctoral, en 1989, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*, mantenía que había **“una tensión dentro de la teoría de la naturaleza humana de Berlin que, al final, mina su teoría ética pluralista”**.<sup>1527</sup> Según Kocis, la tensión insuperable para Berlin residía en que **“desde una pulsión universalista, Berlin concluye que la libertad es un valor especial; esta visión de la humanidad implica una defensa ética sustantiva de la libertad como merecedora de un estatus especial entre los bienes, desde el momento que preserva**

---

<sup>1524</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 187: **“Berlin's deepest commitment suggest a position that is closer to multiculturalism than he allows, although this is a multiculturalism qualified by a concern for social unity, and a multiculturalism within liberal limits (...) a multiculturalism similar to that of Kymlicka”**. Traducción nuestra.

<sup>1525</sup> Frase, G. “Isaiah Berlin, part 4: Liberalism's flawed freedom”. The Guardian, Monday 24 October 2011. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/oct/24/liberalism-freedom> Acceso 10.6.2012: **“Communities are much better at generating a sense of identity around some big story (...) liberalism is that, when it is understood simply as the exercise of negative liberty, it is not able to generate that story on its own”**. Traducción nuestra.

<sup>1526</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia. 1996.

<sup>1527</sup> Kocis, R. *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Ed. The Edwin Mellen Press. Lampeter, Dyfed, Wales, 1989. p. vi: **“A tension within Berlin's theory of human nature that ultimately undermines his pluralistic ethical theory”**. Traducción nuestra.

nuestra auténtica humanidad”.<sup>1528</sup> A su entender, Berlin no podía demostrar racionalmente esta preferencia o supremacía de la libertad y, ni mucho menos, sostenerla desde una perspectiva universalista. Como se aprecia, Kocis denostaba por completo la base racional-consciente que Berlin defendió para la libertad, el individuo y el Pluralismo. Indispensable para poder aceptar sin reparo, que la libertad fuera un valor más entre los valores, digamos, básicos y, por eso mismo, formar parte sin incoherencia de la moralidad del pluralismo como incompatibilidad, donde las mismas libertades admitían su propia limitación. Endosaba a Berlin una definición de la moralidad que evidenciaba esta incomprensión: “[Berlin] define la moralidad como la falta de cualquier estructura racional descubrible, y no hay bases racionales para preferir un valor (ni siquiera la libertad) sobre cualquier otro”.<sup>1529</sup> Una opinión de este tipo, solo era posible argumentarla bajo la consideración de la razón como monológica.

Poco después, Claude Galipeau, en su texto de 1994 acerca del liberalismo de Berlin,<sup>1530</sup> resultado también de su Tesis doctoral, intenta una primera respuesta a este conflicto entre liberalismo y Pluralismo, desde la contundente declaración inicial de que Berlin es un ilustrado que cree en el progreso –se entiende que es el **“progreso intelectual que cuestiona nuestras creencias fundamentales”**–<sup>1531</sup> y, partiendo del **“reconocimiento de la génesis histórica de las normas, [Berlin] mantiene que son posibles enunciados universales acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad”**.<sup>1532</sup> Y son en estos últimos enunciados en los que el canadiense se basará para la defensa del liberalismo berliniano, porque **“su modelo de la sociedad y la naturaleza humana encaja con nuestro conocimiento de la experiencia (...) y con como el liberalismo político encaja con las condiciones sociales y culturales modernas”**.<sup>1533</sup> Toda la exposición de Galipeau descansaba en la relación directa y, digamos, poco problematizada, acerca de la conexión de la naturaleza humana del pluralismo berliniano –cuya génesis reduce a la comparación con la propugnada por el monismo, esto es, dinámica vs estática que, en nuestra opinión, es demasiado banal y no profundiza en los componentes reales de ese concepto crucial en Berlin–,<sup>1534</sup> su idea de la historia, de la libertad y del liberalismo. Galipeau, para ello, da por sentadas y asumidas cuestiones axiales de la reflexión berliniana sin exponer a fondo las razones para ello. Por ejemplo, afirma que **“necesitamos saber si un juicio moral puede ser válido aparte de su contexto de enunciación; esto es, que el juicio moral puede, en principio exceder los límites de una**

---

<sup>1528</sup> *Ibidem.* p. 110: **“From the more universalistic strain, Berlin concludes that liberty is a special value; this vision of humanity entails a substantive ethical defence of liberty as deserving a special status among the goods, since its preserve our very humanity”**. Traducción nuestra.

<sup>1529</sup> *Ibidem.* p. 110: **“Defines morality as lacking any rationally discoverable structure, so that there are no rational grounds for preferring one value (not even liberty) over any other”**. Traducción nuestra.

<sup>1530</sup> Galipeau, C. J. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994.

<sup>1531</sup> *Ibidem.* p. 47: **“We progress intellectually by questioning our fundamental beliefs”**. Traducción nuestra.

<sup>1532</sup> *Ibidem.* p. 46: **“It is a virtue of Berlin's political thought that it recognizes the historical genesis of norms, while maintaining that universal statements about human nature and society are possible”**. Traducción nuestra.

<sup>1533</sup> *Ibidem.* p. 46: **“First on the fits his model of human nature and society as with our knowledge of experience. Secondly, on how political liberalism fits modern social and cultural conditions”**. Traducción nuestra.

<sup>1534</sup> Para un ejemplo, en nuestra opinión, similar, que se queda en el intento de conceptualizar la antropología del pluralismo berliniano, donde, por ejemplo, se asimila, directamente la idea de una naturaleza común y, a la vez, universal, en Berlin, vid. Villaro, M. *Naturaleza humana y libertad. Bases del liberalismo de Isaiah Berlin*. Ed. Universidad de Navarra. Pamplona, 2011.



cultura dada, que puede ser válido universalmente”.<sup>1535</sup> Su conclusión, acertada, en nuestra opinión, es que **“la inteligibilidad de las prácticas del pasado implica la posibilidad de juicios trans-culturales y trans-históricos”**,<sup>1536</sup> pero no nos explica en qué basa esa afirmación. Y justifica su operación con la validez de interpretar a Berlin en las **“facetas gemelas de la existencia moral, la natural o universal y la convencional o histórica”**,<sup>1537</sup> cuando, en nuestra opinión, la existencia moral pertenece a la experiencia y la historia *convencional* y la *dimensión universal* están ausentes en Berlin. Evidentemente, no significa lo mismo afirmar de algo que es convencional o que es histórico, pues las justificaciones de los enunciados son diferentes. Con todo, en el apreciable texto de Galipeau, el argumento analítico, estando presente, no conseguía conectarse con una argumentación a fondo que demostrara la relación intelectual entre proposiciones generales y particulares y viceversa, necesaria antes de vincularla directamente con la historia y la práctica de la libertad. Por expresarlo así, los conceptos de libertad, historia y pluralismo *andaban sueltos* en la interpretación de Galipeau y, su objetivo de **“reconstruir su modelo de naturaleza humana y de sociedad, [donde] hay una gran unidad en el pensamiento y las obras de Berlin”**,<sup>1538</sup> quedaba, en su meritoria monografía, en entredicho. Con lo que la **“historia del pluralismo”**<sup>1539</sup> que Galipeau quiso mostrar, no llegaba a comparecer, aun cuando, para la razonable conclusión final de su trabajo, en la que quiso justificar que, en Berlin, su **“liberalismo político estaba particularmente bien cimentado en nuestros sentimientos e ideales morales, y en nuestra comprensión de lo que es prudente y sabio dada la historia de la cultura occidental y la política modernas”**<sup>1540</sup> llegó a ofrecernos una visión que no dejaba de dar a Berlin un insólito barniz de poco menos que consejero de príncipes a la vista de la experiencia humana.

Por último y antes de retornar a Gray, mención especial es necesario hacer aquí a la publicación en España, en 1994, de la Tesis doctoral de Juan Bosco Díaz-Urmeneta, titulada *Individuo racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. La investigación, además de destacar por resultar un ejercicio comparativo con, prácticamente, toda la tradición del pensamiento alemán desde finales del siglo XVII hasta la posguerra, especialmente con el romanticismo alemán y la tradición recogida por las filosofías negativas de Adorno o de la acción intercomunicativa de Habermas, se centra en un aspecto crucial para comprender a Berlin a fondo: la idea de racionalidad que subyace a su teoría. Esto, que podemos afirmar que, en 1994, ya es lo suficientemente novedoso -sobre todo fuera del círculo anglosajón de Berlin-, fue resultado de su interés por **“desgajar de formas organizadas por la necesidad lógica o natural la comprensión que los**

---

<sup>1535</sup> Ibídem. p. 64: **“What we need to know is whether moral judgements can be valid apart from the concept of their enunciation; that is, that moral judgements can in principle exceeds the bounds of a given culture, that can be valid universally”**. Traducción nuestra.

<sup>1536</sup> Ibídem. p. 65: **“The intelligibility of the past practices implies the possibility of trans-cultural and trans-historical judgements”**. Traducción nuestra.

<sup>1537</sup> Ibídem. p. 83: **“The strength of his defence comes from the way he draws from the twin facets of moral existence, the natural or universal and the conventional or historical”**. Traducción nuestra.

<sup>1538</sup> Ibídem. p. 168: **“His model of human nature and society, there is a great unity of purpose in Berlin’s work and thought”**. Traducción nuestra.

<sup>1539</sup> Ibídem. p. 169: **“Story of pluralism”**. Traducción nuestra.

<sup>1540</sup> Ibídem. p. 176: **“His defence of political liberalism particularly well-grounded in our morals ideals and sentiments, and in our understanding of what is prudent and wise given the History of Western culture and modern politics”**. Traducción nuestra.

**hombres puedan tener de sí mismos y de los demás**".<sup>1541</sup> O, lo que es lo mismo, indagar el otro tipo de conocimiento genuino e inseparable al propio individuo que Berlin identificó. El texto es un extraordinariamente prolijo recorrido por la racionalidad que, justamente, Berlin sostuvo –y que en nuestro trabajo ocupa el capítulo segundo, aun cuando en un enfoque sensiblemente diverso–, en un intento logrado de insertar a Berlin, plenamente –y no parcialmente– **"en el debate sobre la modernidad"**.<sup>1542</sup> Donde, por expresarlo así, la perspectiva germana y el predominio del lenguaje filosófico más cercano a esa misma modernidad del siglo XX que recorre toda la obra de Díaz-Urmeneta, podrían resultar, en nuestra opinión, excesivos. Produciendo una serie de reiteraciones sobre la inexistencia en Berlin de **"exclusivismos sublimados"**<sup>1543</sup> y las muy diferentes estrategias que numerosos autores del siglo XX tuvieron justo en esa línea, pero que pudieran llegar a solapar la muy acertada identificación de las bases racionales del pluralismo berliniano. Para cuya originalidad y modernidad, echamos de menos una fundamentación en detalle sobre el idealismo británico y la filosofía del análisis y, que, posiblemente, hubieran obligado a una más clara comparativa con la dialéctica de la ilustración alemana de Adorno y otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, pues, como señala Jacobo Muñoz, **"ni sus claves últimas [de Berlin] son la de estos como tampoco reconoce como suya la tradición en que se insertan, a pesar de haberla estudiado con frutos nada desdeñables"**.<sup>1544</sup> Dicho sea esto, en todo caso, como aspecto menor de un admirable trabajo que, como mínimo, señaló con acierto una de las claves menos atendidas del Pluralismo berliniano.

Situémonos, entonces, en 1995. Para enmarcar la sucesiva crítica y análisis que las ideas de Berlin estaban teniendo, Crowder, en su monografía sobre Berlin del año 2004, citó una muy breve y útil descripción de las tres tendencias<sup>1545</sup> principales bajo las cuales estaba siendo interpretada y que aquí citamos, por mera conveniencia, al lado de un solo autor representativo: el Pluralismo no liberal de Gray; el pragmatismo o conservadurismo -Kekes-; y el liberal pluralismo –el propio Crowder, Galston, Raz, Lukes y, en cierto modo, afines como Taylor o Kymlicka-. Podríamos añadir aquí, por nuestra cuenta, una distinción interior a este liberal Pluralismo, justo la que sitúa los términos de la relación en un lugar u otro: por un lado, liberal pluralismo o pluralismo ilustrado –Crowder-; por otro, pluralismo liberal o pluralismo reformista –Galston-. Veamos.

Si enfocamos ahora, mediados los años noventa, la lectura de Gray del Pluralismo de Berlin, lo que el examen de este autor introdujo fue la duda abierta sobre si Berlin, realmente, sostenía el núcleo de la filosofía política liberal. La idea principal del texto era que la libertad negativa y el *value-pluralism* no encajaban de suyo tal y como parecía natural entender, incluso, de la misma argumentación de Berlin, aunque esta opinión fuera aderezada con los pluses que Gray hacía de ella:

"Puede existir un conflicto no resuelto entre su doctrina del pluralismo de valores y la concepción historicista de la naturaleza humana a la que se

---

<sup>1541</sup> Díaz-Urmeneta Muñoz, J. B. *Individuo racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1994. p. 13.

<sup>1542</sup> *Ibidem*. p. 14.

<sup>1543</sup> *Ibidem*. p. 387.

<sup>1544</sup> Muñoz, J. "La otra dialéctica de la Ilustración". En, *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999. p. 36.

<sup>1545</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 205, n. 2.

adhiera, por una parte, y las pretensiones universalistas del liberalismo tradicional de cualquier signo por otra”.<sup>1546</sup>

Evidentemente, si esto fuera así, desaparecerían muchas de las argumentaciones a favor del liberalismo al que se suponía que el Pluralismo berliniano venía a “**dar nuevo aliento vital**”.<sup>1547</sup> Es decir, Gray, entendía que, si el pilar del liberalismo es la defensa de la libertad individual sostenida por la idea de la autonomía racional, la presencia del Pluralismo de valores, minaba la idea sagrada de la libertad individual y la autonomía racional que la sustentaba e introducía dudas acerca del estatus universal de ésta en el corazón mismo de la doctrina liberal.<sup>1548</sup>

A la vista de ello Gray profundizaba en una interpretación que, aun cuando ya Kocis la había descrito como “**conflicto irresuelto**”,<sup>1549</sup> le añadía como novedad el intento de puesta en claro de este conflicto, una vez que se acepta, de entrada, dicha imposibilidad de fundamentación universal del liberalismo. Con lo que este mismo liberalismo, interpelado por el Pluralismo de valores, se veía abocado a la elección sin referencia racional universal, lo que le transforma en lo que Gray denominó “**liberalismo agonista**”<sup>1550</sup> y, que, a resultas de su investigación, devendrá “**pluralismo agonista**”.<sup>1551</sup> Así caracterizado ya como liberalismo que se “**basa en elecciones radicales que debemos efectuar entre inconmensurables, no en la elección racional**”.<sup>1552</sup> Gray interrumpía así la conexión entre el liberalismo filosófico y el liberalismo político:

“No hay trayecto directo o universal desde la idea del hombre como especie cuya naturaleza se transforma a través del ejercicio recurrente de la capacidad de elección hacia el ideal de una sociedad en la que se concibe la elección entre opciones como aspecto central del bien humano. De hecho no hay *necesariamente* conexiones de ningún tipo entre las dos concepciones”.<sup>1553</sup>

Para afirmar esto, Gray comenzaba con poner, en primer plano, el carácter histórico del Pluralismo de Berlin frente al ideal universalista liberal de la elección como sustento de una sociedad buena. Pero es ese *necesariamente* del texto anterior, el que creemos que Gray asimila a *lógicamente*. Si una cosa ha sido puesta en evidencia por Berlin, ha sido la justificación racional de las *conexiones empíricas necesarias* que es la que, entendemos, restituye a la elección un carácter evaluativo, valorativo, sin el cual nos situamos ante el absurdo de la imposibilidad de la intelección, que lo que confiere a la libertad su raro y único estatus empírico-epistemológico, no por ello universal. El meollo de la libertad no está, en el Pluralismo berliniano, *al final*, en la filosofía moral –aun cuando es parte

---

<sup>1546</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia, 1996. p. 8.

<sup>1547</sup> *Ibidem*. p. 8.

<sup>1548</sup> Sin embargo, años antes, Gray había señalado que: “**Tal como se nos ofrece en el liberalismo clásico de los filósofos escoceses, esta concepción del hombre como un ser racional y moral no se encuentra asociada con una doctrina de la perfectibilidad humana, ni desemboca en perspectiva alguna de que los hombres converjan en una visión única y compartida de los fines de la vida**”, (Vid. Gray, J. *Liberalismo*. Alianza Editorial. Madrid. 1992. p. 139).

<sup>1549</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia. 1996. p. 8.

<sup>1550</sup> *Ibidem*. p. 8.

<sup>1551</sup> *Ibidem*. p. 8.

<sup>1552</sup> *Ibidem*. p. 17.

<sup>1553</sup> *Ibidem*. p. 205. Cursiva nuestra.

relevante, tanto como otros valores-, sino en el papel que toma, al *inicio*, en el citado empirismo intelectual, suficiente para crear el *formato* de la elección moral *posterior*, pero no la elección misma *qua* libertad. Que esta concepción pudiera o no considerarse liberal, o heredera del liberalismo, o renovadora del liberalismo, o testigo de otra doctrina o teoría política de nombre Pluralismo, era ya otra cuestión diferente, aun cuando Gray convenía en negar al ligazón. La crítica de Gray, también se volvía *contra* Berlin:

“La elevación de la elección a un lugar central entre los bienes humanos no puede derivarse (...) tampoco de la tesis pluralista de la inconmensurabilidad de los valores (...) si esta tesis es de hecho incompatible con cualquier pretensión de que la libertad de elección tenga un valor universal y preeminente”.<sup>1554</sup>

Al opinar así, además de lo recién expuesto, Gray conducía al Pluralismo de Berlin a una especie de vía muerta en la que no hay modo de vérselas con un uso manejable de la idea de inconmensurabilidad. Uno que, objetivamente, sabe que no agota el significado. Parece que a Gray se le pudiera replicar como Rorty dijo de Sandel, cuando este critica al Pluralismo de Berlin como si fuera relativismo: **“da por sentado el léxico del racionalismo ilustrado”**,<sup>1555</sup> que a Berlin no le queda más remedio que usar pues de lo contrario no sabría de lo que está hablando *como* europeo del siglo XX que estudia la filosofía y la Historia de las Ideas de su época, pero que, evidentemente, también situaba a Berlin lejos de cualquier acusación de relativismo. Nos es extraño leer como Gray interpretaba a Berlin históricamente. Desde el mismo planteamiento de nuestro trabajo, hemos considerado que partir de otro punto que no fuera el histórico, establecido por el mismo Berlin como *sine qua non* de su propia idea empírica intelectual. El Pluralismo, entendido sólo como negación del monismo o como mero resultado de lo que queda o a lo que nos abrimos o encontramos una vez que descubrimos la falacia monista, es todavía vincularlo conceptualmente a ese mismo monismo, al modo que la crítica de algo es, todavía, ese algo. Ya expusimos los argumentos por los cuales el Pluralismo no podía ser *lo contrario* del monismo. El Pluralismo, *contiene* al monismo. Lo contrario del monismo es el relativismo, la idea de lo uno y lo múltiple, consustancial a una buena parte del pensamiento occidental que cristalizó a partir de la metafísica y la ciencia de Descartes.

Pero era incuestionable que, en la monografía de Gray, había un intento de profundizar en los conceptos propios berlinianos en relación a su propio Pluralismo. La cuestión es que, creemos, en parte porque se remitía, una y otra vez, al debate liberal, no llegaba a desarrollarse del todo y, cuando lo hacía, aun poniendo sobre la mesa los conceptos clave del Pluralismo objetivo de Berlin, pareciera que se confundían los términos en los que estos conceptos se relacionaban en Berlin. Como así se reflejaba, también, en la tensión que había entre los dos términos que subyacen en todo su libro: *liberalismo agonista* y *pluralismo agonista*. Llevando a Berlin de uno a otro. Como liberal al que hay que chequear la solvencia de todo pretendido universalismo pero, para lo cual, propone el pluralismo de valores, que no hace sino socavar al primero y, a su vez, poner en serios aprietos a Berlin si es que busca fundamentar este último en alguna pretensión universalista a su vez, eliminaba de raíz, al entender Gray, que no era posible obtenerla

---

<sup>1554</sup> Ibídem. p. 206.

<sup>1555</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Paidós. Barcelona, 1.989. pp. 65-66.

del pluralismo de valores que se consideran inconmensurables. Así, Gray distinguía, acertadamente, que la teoría ética de Berlin no tenía relación con el relativismo o el escepticismo, sino con el “pluralismo objetivo”,<sup>1556</sup> que, sin embargo era aplicado a la “idea pluralista objetiva de la inconmensurabilidad de valores”<sup>1557</sup> y, a continuación, se preguntaba por la clase de universalidad ética que ahí se podía extraer. Pero en Berlin, y así lo hemos intentado defender, el Pluralismo objetivo es epistemológico y alcanza a la moralidad, abriendo el campo completo de la significación humana de los fines que los seres humanos persiguen y los valores con los que alimentan dichos fines, razón por la cual Berlin no retuvo como mayor cuestión el comprender, en los años sesenta, la posición ascendente que *demanda de reconocimiento* iba ganando en los líderes mundiales no occidentales y, como, esta, a su vez, se mezclaba con todo otro tipo de ideas. Si acaso, Berlin dice que no sería extraño que en estas culturas existieran objetivos vitales parecidos, buscados a través de los valores de cada uno, lo que, a su vez, no deja de complejizar la idea de lo *común* tal y como ha sido expuesta en este trabajo.

Nos inclinamos por afirmar que en el texto de Gray latían dos contenidos que pugnaban por un desarrollo por separado; de un lado, la contribución que el estudio de Gray sobre Berlin hacía al debate tan omnipresente en la filosofía política anglosajona sobre el pluralismo de valores y cómo, en relación a este, socavaba la idea de la conexión racional liberal con la libertad y, por otro lado, la propia conceptualización del Pluralismo berliniano, digamos, por separado. Aun reconociendo que Berlin con frecuencia – digámoslo así- despachaba estas situaciones con expresiones generales que, además, no concretaba, todo lo anterior era lo que hacía que la maniobra de Gray resultara un tanto extraña. Pues venía a poner en duda que el liberalismo fuera ya el marco adecuado para contener una deliberación de este calibre,<sup>1558</sup> en donde la idea de inconmensurabilidad venía a socavar toda pretensión liberal de principios para clasificar valores.<sup>1559</sup>

La idea final de Gray era que el *liberalismo agonista* de Berlin había puesto de manifiesto que la elección es una característica de una forma de vida –de un *modus vivendi*-, pero que la reflexión filosófica reconocerá como dato fundamental la diversidad irreducible de formas de vida. Y, reconociendo que estas formas de vida encaran valores inconmensurables, no privilegiará ninguna de ellas, momento en el que afirma que:

“Tal es la lógica de la argumentación de Berlin, si en verdad el pluralismo de valores recorre todo su trayecto y se aplica también al valor de la elección mismo (...) desde esta perspectiva, el carácter agonista del liberalismo de Berlin se pone de manifiesto (...) en que él mismo es una forma de partidismo

---

<sup>1556</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia. 1996. p. 65.

<sup>1557</sup> *Ibídem*. p. 88.

<sup>1558</sup> Para una posición en contra de la Gray y a favor del liberalismo como marco conceptual de contener este Pluralismo, Vid. Crowder, G. “Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin”. Referred paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference. University of Tasmania, Hobart, 29 September-1 October 2003. En <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf> Acceso, 17.02.2009.

<sup>1559</sup> Para un resumen de las posiciones de Crowder y Gray, en favor del primero, que incorpora una crítica a la aplicación de la idea de inconmensurabilidad utilizada por Gray, vid. Einar Thorsen, D. “Value Pluralism and normative reasoning”. Paper delivered for the course ‘normativ begrunnelse’, held at the Department for Political Science, University of Oslo June 14-16 2004. En <http://folk.uio.no/daget/Value%20Pluralism%20and%20Normative%20Reasoning.pdf>. Acceso, 08.02.2015

que depende para su supervivencia de un mundo que nunca le ha sido proclive del compromiso y de la resuelta energía de quienes lo practican, y nada más. Éste es el elemento inextirpable del voluntarismo presente en el pensamiento de Berlin: que la relación que tenemos con las prácticas liberales es, *en su naturaleza*, la propia de un compromiso sin fundamentos”.<sup>1560</sup>

He aquí, sobre todo en la frase final, la extrañeza que nos causa aquella, a nuestro entender, mezcla de liberalismo y Pluralismo que Gray hizo. Reproducir en las conclusiones, la frase que Wittgenstein utilizó en *Sobre la certeza* –que nosotros hemos aplicado también- y no reparar, precisamente, en que consiste esa *naturaleza* y la idea de lo *común* que aporta, es lo que no se acaba de vislumbrar en la estimulante y provocadora monografía de Gray. Era esta insistencia en la diversidad de formas de vida para las que no hay modo racional de proceder, la que puso frente a frente. Al *agon liberal* –que quisiera privilegiar a la elección pero sabe que al hacerlo, no le respalda universalismo alguno- y al *agon pluralista* –que, además, sabe que al elegir, la elección entrará en conflicto y tampoco podrá decir que un valor es mejor que otro al reconocer que la forma de vida liberal desde la que elige no tiene fundamento racional que aportarle-. En nuestra opinión, Gray, solapaba la expresión *formas de vida* con otra muy distinta: *formas de la reflexión*, produciendo el conflicto agonístico. Berlin, cuando conceptualizó la forma de vida en la que creemos, la fundamenta en la naturaleza histórica que estudió como modelo conceptual de nuestra época, pero cuando defiende el Pluralismo como modo de la cultura o de la reflexión –como experiencia general- como formato que fue cosiendo con paciencia de décadas, no dice que esto sea una forma de vida –este es, antes bien, su cuasi universalismo o Pluralismo objetivo-, la forma de vida es la vida individual, que cada uno decide cómo quiere vivir. En la elección de la forma de vida que cada individuo hace, Berlin presupone que unas serán pluralistas, otras liberales, otras socialistas y otras nacionalistas o fundamentalistas, *lo que le interesa a Berlin, su objetivo, es subvertir el orden de la dependencia conceptual, reflexiva, de nuestra época*. El *pero* que Gray le señala –**“pero que no tiene un estatus apodíctico en su pensamiento”**–<sup>1561</sup> es algo que no tiene sentido plantearle a Berlin –pues sería aquella *petitio principii* de preguntar por la racionalidad de la racionalidad-. Tampoco este *pero* era una suerte de estar **“firmemente comprometido”**<sup>1562</sup> con lo que no es sino una forma de florecimiento humano como la liberal, para apelar a la voluntad de ese compromiso, cuando de lo que Berlin parece que está convencido es que se puede mantener la idea de la *rational belief* como base bastante para la reflexión pluralista, pues sirve adecuadamente para inteligir las razones de alguien que amenaza esta forma de la reflexión. Algo que Berlin siempre vio con nitidez a la hora de oponerse a ellas, pues nunca dijo que con su Pluralismo deseara declararse neutral y nunca permitió que la crítica que recibió en vida *neutralizara* su idea básica pluralista. Más bien que, a la vista de la multitud de ideas y tendencias contrapuestas que componen nuestra época y el suelo conceptual con la que la pensamos y vivimos y elegimos, no sabía de otra doctrina, que no fuera el Pluralismo, capaz de *acomodar con solvencia filosófico-política* la vida de cada uno a la del otro. A ser posible, sin intentar someterle, ser su dueño o embaucarle en cualquier monismo o dualismo que, al cabo, dirigiera a la autoinmolación

---

<sup>1560</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia. 1996. p. 210. Cursiva nuestra.

<sup>1561</sup> Ibídem. p. 213.

<sup>1562</sup> Ibídem. p. 213.

humana y, antes de que, llegado el momento, este Pluralismo no tuviera más remedio que defenderse.

El que, al acabar el libro, Gray valore la idea de prudencia y moderación que Berlin defiende como **“una aplicación enteramente razonable de la idea maestra de Berlin, el pluralismo”**<sup>1563</sup> no puede ser entendido, desde nuestro criterio, como una *aplicación* reflejo del voluntarismo práctico extraído de la tolerancia que enseña la presencia histórica de valores irreconciliables –que también-, como si fuera una consolación final –no menor, desde luego-, a la que asirnos. Sino que la prudencia y la mediación es el indispensable espacio para la mediación intelectual, son los instrumentos, las herramientas, si se quiere. Donde insiste en situar al individuo intelectivamente libre lo más blindado posible, para que esa mediación tenga lugar y no se cancele. En otras palabras, es una exigencia del *sense of reality*, no el resultado de la inexistencia de fundamento. La obligación que pone en práctica el fundamento de la *rational belief* misma. Que, además, no olvidemos, tenía sus propios mecanismos de refutación. Es por esto que en el texto de Gray es extraño que, tras su consideración del Pluralismo objetivo, concluya que la razón no puede, no ya tener la última palabra en las disputas sobre valores en conflicto –que esto todo pluralista, liberal o no, lo reconoce-, sino que no tiene palabra alguna. Si Gray refiere sólo a la razón monista, racionalista o universalista, no hay nada que objetar. Pero este no era el marco normativo que Berlin entendía que había que abordar si se quería disponer de una democracia pluralista que tuviera alguna capacidad de reflejar las preguntas y razonamientos individuales acerca de por qué obedecer. Puesto que entendimos que a Berlin le era posible admitir al mismo tiempo, por un lado, la inexistencia de jerarquías entre valores y, por otro, la existencia previa de un modelo conceptual que sí identificaba cuando esos valores se ordenaban en algún modo no tolerable o, al menos, en los que el modelo pluralista venía a menos a la hora de inteligir ese u otro orden específico. Señalando así un paso que recuperaba, como analizamos, la posibilidad de una teoría práctica consciente para la política y la moral. En donde, sin embargo, Gray, como Crowder criticó –y atenderemos-, se vio obligado a evolucionar desde el subjetivismo que entendía como irremediable en el liberal-pluralismo, junto o separado, a un contextualismo que, según Crowder, orillaba en conservadurismo, para desembarcar, finalmente, en la idea del *modus vivendi*,<sup>1564</sup> que Gray expuso, principalmente, en su *Dos caras del liberalismo*.<sup>1565</sup> Una vez que lo que para él era factible fue **“buscar el fundamento del liberalismo en una tradición particular o forma de vida particular”**,<sup>1566</sup> que Gray no adjudicaba a Berlin pero que **“desde esta perspectiva, que no es la de Berlin, pero que a mí me parece que cuadra mejor con el giro historicista de su pensamiento”**.<sup>1567</sup>

En su nueva “Introducción”<sup>1568</sup> a su libro sobre Berlin, escrita en 2013, Gray continuaba sosteniendo la mayor acerca de la imposibilidad del liberalismo de proclamar racionalmente la libertad de elección como valor supremo: **“Nada (...) me conduce a**

---

<sup>1563</sup> Ibídem. p. 214.

<sup>1564</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. pp. 149-154.

<sup>1565</sup> Gray, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Ed. Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>1566</sup> Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfonsa el Magnánima. Valencia. 1996. p. 206.

<sup>1567</sup> Ibídem. p. 206.

<sup>1568</sup> Gray, J. “Introduction to the new edition”. En, Gray, J. *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*. Ed. Princeton University Press. Princeton, 2013.

retractarme de las tesis central del libro”.<sup>1569</sup> Ahora bien, el autor reconocía que esto no era un problema para Berlin, como él creía que sí era. Gray cambió idea acerca de la clase de conexión que el pluralismo y el liberalismo podían tener, bajo la cual era factible **“pensar el pluralismo ético con el liberalismo político”**.<sup>1570</sup> Al final, Gray, reconocía en esta suerte de universalismo que el *value-pluralism* contenía, una especie no fácil de definir de apertura racional para el liberalismo que se había vuelto doctrinario o dogmático. Y terminaba con una significativa afirmación que nosotros podríamos también asumir: **“algunos podrán objetar que el liberalismo que he sugerido que emerge de la obra de Berlin no es, al cabo, una versión de liberalismo alguna”**.<sup>1571</sup> En una especie de reconciliación final de aquella entre liberalismo y pluralismo que, en su estudio de 1995, no había acabado de identificar.

Siguiendo con la clasificación de Crowder, desde el pensamiento conservador, John Kekes propuso una perspectiva cuyo planteamiento fue construido, desde sus mismos inicios y según su parecer, como pluralista. El objetivo de Kekes era **“cambiar el pensamiento filosófico acerca de la buena vida”**.<sup>1572</sup> En el texto al que la cita anterior pertenece, del año 2000, el autor plantea, en nuestra opinión, adecuadamente, el Pluralismo como un **“modo de reflexión”** y alcanza a situarlo en la perspectiva más amplia posible como reflexión capaz de ofrecer vías de navegación nuevas y distintas a los callejones sin salida del monismo y relativismo, interpretados estos como intentos de responder a las cuestiones **“disruptivas”** de nuestra vida –aquellas para las que no encontramos explicación inductiva o deductiva adecuada-, que encallan en la bahía de las respuestas cerradas y los citados callejones sin salida. Lo que, a nuestro entender, es relevante en Kekes, es que sitúa el conflicto no en los hechos, no en su interpretación. Es decir, en los *modos de la reflexión*. Estos **“no pueden ser disueltos porque están causados por conflictos entre modos de reflexión”**.<sup>1573</sup> A partir de aquí, las posibles conexiones que se pudieran establecer con el Pluralismo objetivo –o berliniano- en la argumentación que defiende para su Pluralismo conservador no son ya fáciles de identificar. Kekes entendió estos *modos de reflexión* como los diferentes modelos –estéticos, religiosos, históricos, morales, etc.,<sup>1574</sup> que ofrecen coherencia a la descripción e interpretación de los hechos en una especie de modelo de tres niveles cuyo marco más amplio posible era, precisamente, el *modo de reflexión* como tal. A partir de aquí, el manejo de los conflictos se jugaba en encontrar **“el balance razonable en el contexto propio de cada uno”**.<sup>1575</sup> Para ello, Kekes ofrece su modelo de **“conservadurismo reflexivo”**,<sup>1576</sup> una transformación de

<sup>1569</sup> Ibídem. p. 5: **“Nothing (...) lead me to retract the book’s central thesis”**. Traducción nuestra.

<sup>1570</sup> Ibídem. p. 5: **“Though pluralism in ethics and liberalism in politics may be connected in a number of ways”**. Traducción nuestra.

<sup>1571</sup> Ibídem. p. 35. **“There will some who object that the liberalism that I have suggested emerges from Berlin’s work is not a version of liberalism at all”**. Traducción nuestra.

<sup>1572</sup> Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2000. p. 1: **“The aim of this book is to change philosophical thinking about good lives”**. Traducción nuestra.

<sup>1573</sup> Ibídem. p. 79: **“They cannot be dissolved because they are caused by conflicts between modes of reflection”**. Traducción nuestra.

<sup>1574</sup> Kekes establece tres niveles de complejidad creciente para la comprensión: descripción, interpretación y reflexión –o modos de reflexión-, donde Berlin simplemente entendió que hechos y comprensión de los hechos era más que suficiente (vid. Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2000. pp. 28-29).

<sup>1575</sup> Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2000. p. 170.

<sup>1576</sup> Kekes, J. *A Case for Conservatism*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2001. p. 13: **“reflective conservatism”**. Traducción nuestra.



lo que denomina **“conservadurismo natural”**.<sup>1577</sup> El autor sostiene que, este último, es irreflexivo y no llega a comprender suficientemente por qué, al perseguir los bienes de la vida buena y temer a lo que amenaza su obtención o su pérdida, no tiene suficiente control sobre lo que fundamenta su modelo. Para lo cual es necesario aquel cambio reflexivo o, en otras palabras, es necesario asegurar las condiciones políticas –los acuerdos- que permitan la vida buena.

Kekes, por expresarlo, así, *puso a pensar* al conservadurismo que había creído en la justificación natural o tradicional o heredada de sus modos de alcanzar la vida buena. Porque este conservadurismo no podía obviar el tener a la vista la existencia de otros modelos de reflexión y la necesidad de articular otro tipo de respuestas ante este hecho. Esta fue la vía por la que el Pluralismo vino a proveer un espacio en el cual el conservadurismo podría reflexionar acerca de los tres niveles de la reflexión que Kekes entendió que la construían –descripción de los hechos, interpretación y reflexión propiamente dicha- como una especie de *Pluralismo de parte*. Una de las ventajas de esta acomodación, según Kekes, era que el Pluralismo *partía* de los hechos, no de teorías abstractas guiadas por fines racionales. Como podemos fácilmente imaginar, esta era una crítica directa a liberales y socialistas, que *partían* de alguna pretensión o valor universalista y abstracto. Aquel origen de la reflexión en la experiencia, casaba bien con la práctica o situaciones dadas a través de la historia y la tradición, era local, concreta, y buscaba **“corregir, más que innovar, puesto que el objetivo de la reflexión era corregir los acuerdos tanto como la percepción de los mismos, cuyo origen creaba [precisamente] el conflicto”**.<sup>1578</sup> Donde corrección indicaba la idea de que los valores que el conservadurismo esgrimía como base de su modelo estaban ya dados –a diferencia del liberalismo que, además de crearlos, entendía que cabía ordenarlos racionalmente en orden de importancia- y, que, lo que cabía introducir en ellos era un uso lo más argumentado posible de los mismos a la vista del propio modelo y el de los demás. Esta era la novedad que el Pluralismo introducía en el modelo conservador: apelar al conocimiento de sí mismo como modelo para poner en claro el conjunto de fortalezas que la posición conservadora podía, justificadamente, esgrimir ante otras alternativas formalmente incoherentes.

El primer aspecto que atrae nuestra atención en el discurso de Kekes es que abordaba el conservadurismo reflexivo como si éste tuviera una especie de ventaja natural y, a la vez, histórica, sobre modelos rivales. Que ya estaba allí cuando liberalismo y socialismo introdujeron la ilusión de la libertad, el igualitarismo y la idea optimista del ser humano e intentaron alcanzarlo en esta tierra. En nuestra opinión, esta percepción de Kekes, exceptuando el foco de la reflexión, apenas tendría sentido, puesto que Berlin estaba preocupado, ante todo, por el modelo con el que una época se piensa a sí misma. Sin embargo, la conexión conservadora con el pasado –jugando un papel dentro del modelo- le resultaría extraña en la pretensión que, por sí misma, quería justificar, *de parte*. Esto se advierte con nitidez al comprobar como Kekes cita a Berlin como fuente de autoridad para desacreditar la pretensión del liberalismo de fundamentar la igualdad como valor basado en argumentos racionales. Kekes reproduce un texto que Berlin escribió en su ensayo sobre la Igualdad a comienzos de los años sesenta. Este:

---

<sup>1577</sup> Ibídem. p. 12: **“Natural conservatism”**. Traducción nuestra.

<sup>1578</sup> Ibídem. P. 14: **“Corrective, rather than innovative, because the object of the reflection is to correct either the arrangements of the perception of them that give raise to the conflict”**. Traducción nuestra.

“La igualdad es uno de los elementos más antiguos y profundos del pensamiento liberal, y no es ni más ni menos ‘natural’ o ‘racional’ que cualquier otro constituyente del mismo. Como todos los fines humanos, no puede ser defendido o justificado, ya que es él el que justifica otras acciones”.<sup>1579</sup>

Y, añade Kekes, a continuación, este sorprendente colofón: **“Entonces, el igualitarismo está basado en un racionalmente indefendible artículo de fe”**.<sup>1580</sup> Igual que Hamann pasó por alto a Hume. He aquí una evidencia suficiente de cómo Kekes ignora o no asume las razones por las que Berlin afirma esto de la igualdad como valor. En ningún caso se puede deducir de su texto que esté criticando la ausencia de fundamentación racional de la igualdad, sino que la está remitiendo a su propia argumentación racional sobre la justificación racional de las creencias, que remite a todo individuo, obligatoriamente, a la evaluación de cómo interactúan unos valores con otros. Si cabe, Berlin dice justo lo contrario que Kekes supone, que avala, con su máxima fundamentación racional y objetiva, el valor. Si Kekes aplica su conclusión a la igualdad, debería hacerlo de la misma manera a los valores en los que él mismo cree como conservador reflexivo, puesto que Berlin diría lo mismo de los valores conservadores: esto es, que son el sistema de creencias mismo y no puede otorgársele el papel que Kekes quisiera para ellos, como más válidos que otros en base al argumento racional del Pluralismo que dice compartir.

Si tomamos esta argumentación en cascada, estaríamos invalidando, también, los tres niveles en los que basa Kekes su modelo reflexivo en la medida que quiera ser pluralista, pues en la órbita de Kekes, descripción, interpretación y reflexión, adquieren la forma de una suerte de escalera de complejidad, que tiende a situar en el nivel mayor la razón completa de los dos de abajo. Lo cual bien pudiera resultar incomprensible para Berlin o sintomático de querer escalar el origen *más alto* –metafísico– de la reflexión, en tanto que para nuestro autor, como dijo en los años treinta, el único viaje en el que nos embarcamos es el que retroalimenta, en ambos sentidos, la proposición general y la particular. Y todo el modelo, desde el dato hasta el valor pasando por el modelo mismo, es reflexivo, valorativo. Por último, es esto lo que asigna un papel central a la intelección en Berlin, que es siempre individual, mientras que Kekes parece más interesado –u orientado– en alguna suerte de Pluralismo social, donde el nivel reflexivo que categoriza se percibe más afín a un grupo, una colectividad o unas raíces. Donde el individuo es enmarcado en un perfil más psicológico que conceptual, lo que se advierte con claridad cuando deshace la correlación entre la identificación de las cosas de la vida diaria y el sentido común,<sup>1581</sup> algo que está intrínsecamente unido en la vida berliniana.

---

<sup>1579</sup> Berlin, I. “Igualdad”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983. p. 178. Que corresponde a Berlin, I. “Equality”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. p. 120: **“Equality is one of the oldest and deepest element of liberal thought and it is neither more nor less ‘natural’ or ‘rational’ than any other constituents in them. Like all human ends it cannot be defended or justified, for it is itself which justifies other acts”**.

<sup>1580</sup> Kekes, J. *The Illusions of Egalitarianism*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2003. p. 67: **“So egalitarianism is based on a rationally indefensible article of faith”**. Traducción nuestra.

<sup>1581</sup> Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2000. pp. 22-23.

Todavía, y antes de la monografía de Crowder sobre Berlin de 2004, en el año 2001 se publicó en España la Tesis doctoral de García Guitián sobre Berlin.<sup>1582</sup> La autora, en nuestra opinión, enfoca acertadamente la idoneidad, incluso no exenta de oportunidad, con la que la idea del Pluralismo ha venido a socorrer la orfandad o confusión doctrinaria de finales del siglo XX y cómo amerita, con razón suficiente, el excelente estudio que lleva a cabo. El texto, partiendo de la idea, hoy generalizada, de que el Pluralismo de Berlin nace de su crítica al monismo –que aquí hemos entendido desde un ángulo distinto, pues creemos que es la crítica al positivismo lo que lleva a Berlin, al mismo tiempo, a la crítica al monismo y a la apertura al Pluralismo, con lo que las dudas que García Guitián expone sobre la validez de la crítica a la tradición monista podrían disponer de otra explicación-,<sup>1583</sup> se sitúa rápidamente en el análisis del Pluralismo político berliniano, con lo que insertaba su Tesis, a finales del siglo XX y con todo merecimiento, en la corriente central del debate internacional acerca de **“la repercusión política del pluralismo de valores”**.<sup>1584</sup> Con el suficiente aseguramiento de la visión pluralista de Berlin, que **“se apoya en una visión de la naturaleza humana y de la realidad (...) que determina el resto de los elementos de su planteamiento moral y político”**,<sup>1585</sup> enfila directamente al corazón del Pluralismo y los enfoques y aspectos que, exponiendo siempre el contenido propiamente berliniano, irá tomando en las diferentes aperturas, perspectivas, ambigüedades, dispersiones o, simplemente, falta de desarrollo que el propio Berlin tuvo para con su concepto capital de Pluralismo. Hasta llegar al punto crítico del trabajo, **“si es posible defender una posición liberal a partir de su planteamiento pluralista”**.<sup>1586</sup> Una vez analizados los pros y contras, García Guitián concluye con lo que, a nuestro juicio, es factible afirmar: **“lo que parece desprenderse de todo ello es que Berlin es pluralista y, a la vez, y de forma independiente, liberal”**.<sup>1587</sup> Ahora bien, la autora, al identificar la *verdad* del Pluralismo con algo que **“desde el punto de vista normativo sólo nos indica que las personas pueden tener formas de vida diferentes que son igualmente valiosas”**,<sup>1588</sup> pareciera que soslayara la dimensión evaluativa que la filosofía del lenguaje austiniana adjudicó a la libertad, afirmando a continuación que esa *verdad* del Pluralismo:

“No tiene por qué conducirnos, por ejemplo, a otorgar un estatus superior a ciertas libertades negativas que facilitan la libertad individual (...) por eso, cuando partiendo de la asunción del pluralismo de valores favorecemos la elección individual autónoma estamos introduciendo otros elementos que el pluralismo no incorpora de forma necesaria. Esto es lo que precisamente sucede al defender la versión del pluralismo liberal, cuya base es individualista”.<sup>1589</sup>

Lo que daría pie al abanico de interpretaciones subsiguiente que se desplegó en los años noventa y continúan en la primera década del siglo XXI. En nuestra modesta opinión, esto pudiera situar a los debates liberal pluralistas o pluralistas liberales en una suerte

---

<sup>1582</sup> García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 2001.

<sup>1583</sup> *Ibídem.* p. 232.

<sup>1584</sup> *Ibídem.* p. 235.

<sup>1585</sup> *Ibídem.* p. 55.

<sup>1586</sup> *Ibídem.* p. 197.

<sup>1587</sup> *Ibídem.* p. 200.

<sup>1588</sup> *Ibídem.* p. 201.

<sup>1589</sup> *Ibídem.* p. 201.

de plano de desventaja al respecto de las bases sobre la cuales, por ejemplo, Gray o Kekes, asocian el pluralismo de valores a sus propias vías no liberales. Desde nuestro punto de vista, la conexión del liberalismo con el Pluralismo es parcialmente posible, sobre la base de un individualismo planteado de otro modo, pero no a plena satisfacción de un tipo de liberalismo que, posiblemente, ni hasta los liberales del siglo XXI sostengan ya –el liberalismo de la libertad como valor universal y la autonomía de la razón *ilustrada* como criterio de elección-. En todo caso, la profunda investigación de García Guitián, se concluye con unas valoraciones que enfatizan lo acertado de las grandes intuiciones berlinianas –libertad, diversidad de la experiencia, pertenencia y reconocimiento, nacionalismo, moral, escepticismo- **“ideas omnipresentes en sus ensayos que sólo ahora se han convertido en lugares comunes en el ámbito de la teoría política”**,<sup>1590</sup> que resume muy bien su trabajo al resultar una excelente exposición de ese escenario, lo que, en opinión de la autora, que compartimos, confirma el estatus de autor *clásico* que se le otorga a Berlin, al haber mostrado una **“crítica de formas de concebir la política que, en sí misma, constituye una visión de la política”**.<sup>1591</sup>

Retomando ahora, finalmente, las dos corrientes centrales al liberal pluralismo de Crowder y Galston, al primero no le convencía la idea de que el Pluralismo de Berlin había desvelado al liberalismo su *agonismo* de la decisión –como sostenía Gray-, al comprender que no puede aspirar a la *tranquilidad* del universalismo liberal y, debía, no solo aceptar la elección que le proyecta sobre abismos irracionales sino, además, competir con otros sistemas de valores que argumentan su propio modelo interpretativo. Crowder sabía perfectamente que fue el propio Berlin el que dejó estos flancos abiertos en su propia argumentación, sin que, en ningún caso, estuviera de acuerdo con los terrenos a los que Gray la empujaba, pues Berlin de sí mismo repetía que era un liberal y que el marco histórico de su Pluralismo era el liberalismo.

Crowder, precisamente, ha insistido en la defensa y justificación del liberalismo pluralista de Berlin como el que mejor se ajusta a lo que el propio Berlin reconocía de sí mismo. Su monografía de 2004, *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*,<sup>1592</sup> partía ya de la base de que se hacía recomendable ampliar la visión de las ideas que avalaran la sede liberal para el liberal pluralismo berliniano, conectando con conceptos del ámbito de la historia de las ideas y con la epistemología subyacente. Así procedió Crowder, un autor que, por lo demás, desde la muy citada réplica que Berlin y Bernard Williams<sup>1593</sup> escribieron, en 1994, a un artículo suyo,<sup>1594</sup> fue evolucionando su examen y posición acerca del pluralismo liberal de Berlin, al menos, desde 1988.<sup>1595</sup> De acuerdo a la visión general que en esta investigación nos ha ocupado, atenderemos al texto de 2004 para exponer la relación liberalismo pluralismo que Crowder defiende en Berlin, que resume con criterio cuáles eran los pros y debes de esta misma articulación.

Crowder comienza reconociendo el alcance de esta cuestión de la que dice que depende la completa valoración general de la obra de Berlin: **“más fundamental todavía es la**

---

<sup>1590</sup> *Ibidem.* p. 232.

<sup>1591</sup> *Ibidem.* p. 239.

<sup>1592</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004

<sup>1593</sup> Berlin, I. & Williams, B. “Pluralism and Liberalism: A Reply”. *Political Studies* 42 (1994), 306–9.

<sup>1594</sup> Crowder, G. “Pluralism and Liberalism”. *Political Studies* 42 (1994) pp. 293-305.

<sup>1595</sup> Para un listado completo de los textos de Crowder sobre Berlin, vid. Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 217.

cuestión sobre cómo Berlin relaciona su liberalismo con su pluralismo. Creo que hay una tensión fundamental en cómo Berlin los presenta y que abre una interrogante que alcanza al conjunto de su empresa”.<sup>1596</sup> Veamos la idea principal de Crowder al respecto. Siendo el liberalismo y el comunismo hijos de la misma Ilustración, el liberalismo aceptó restricciones y el comunismo no, este último exigía la realización final del sueño ilustrado -como así lo intentó en la URSS-. Estas restricciones o *atemperamientos* son los que la democracia liberal y socialdemócrata acepta en la medida que comprende las limitaciones epistemológicas que el irracionalismo ilustrado o del anti-racionalismo romántico niegan, y las asumen para la democracia constitucional socio-liberal. De ahí que se abriera el espacio a la *transacción* de los valores más presentes o significativos de la vida diaria de los individuos y los sistemas políticos democráticos en los que viven. Así enfocado, el Pluralismo sería el nombre que recibe el *atemperamiento* liberal que, alargado hasta el *final* el razonamiento, es donde emerge el *value-pluralism* como materialización del límite racional que propone. Es esta atemperación o moderación a lo que Crowder definió como una posible reconciliación del Pluralismo con el liberalismo: **“lo propondré como una reconciliación del pluralismo y el liberalismo. Bajo el pluralismo incluso los valores liberales no pueden ser absolutos, sino que la notable moderación ordenada por el pluralismo es afín con la sensibilidad liberal”**.<sup>1597</sup> Aparte ahora de tener que admitir el significado, algo ambiguo, de la expresión *sensibilidad*, con la propuesta de Crowder, otra ardua cuestión –ya familiar– se abría: ¿existe un racionalismo coherente para sostener esa moderación? O, en palabras de Crowder: **“¿cómo podemos elegir racionalmente entre [valores básicos] cuando chocan?”**.<sup>1598</sup> Llegado este punto es donde comenzaba a adentrarse en la búsqueda de las bases racionales de la elección entre valores, sean estos incompatibles o no. Se argüía previamente que Berlin había señalado la existencia de un **“marco moral común (...) presupuesto en la comprensión inter-cultural, pero [del cual] no vemos su verdadera forma o límites”**,<sup>1599</sup> con lo que el autor procedió a explorar el cómo se gobernaba ese marco y qué suponía para la doctrina liberal y sus principios pretendidamente universales. Es a raíz de esta operación que Crowder entiende que Berlin no nos ha proporcionado una argumentación sistemática de en qué consiste este marco y esos valores. Unas veces dice que es empírico, otras semi-empírico, otras superficial y otras inconsistente. Y la característica general que Crowder cree que se puede concluir acerca de la idea de la existencia de valores universales en ese marco común de Berlin es que esta idea es **“extremadamente ‘delgada’ o genérica”**,<sup>1600</sup> con lo que el riesgo de que el universalismo de Berlin no pudiera regir en la doctrina liberal era un riesgo que sólo se podía evitar a medias. La idea que progresa en la argumentación de Crowder es que la conexión liberalismo-pluralismo tiene que contener una vía racional para la elección pluralista entre valores o bienes conflictivos y, a la vez, inconmensurables, pues de lo contrario no

<sup>1596</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 10: **“More fundamental still is the question of how Berlin’s liberalism relates to his pluralism. I believe there is a major tension between these ideas, as Berlin presents them, that places a question-mark over his entire enterprise”**. Traducción nuestra.

<sup>1597</sup> *Ibidem*. p. 50: **“I shall later propose for reconciling pluralism and liberalism. Under pluralism not even liberal values can be absolute, but the very moderation enjoined by pluralism is cognate with a liberal sensibility”**. Traducción nuestra.

<sup>1598</sup> *Ibidem*. p. 50: **“How can we choose rationally among them when they conflict?”**. Traducción nuestra.

<sup>1599</sup> *Ibidem*. p. 123: **“There must be a common moral framework (because this is presupposed by cross-cultural understanding), but we have not seen the actual shape or limits of the framework”**. Traducción nuestra.

<sup>1600</sup> *Ibidem*. p. 13: **“Extremely ‘thin’ or generic”**. Traducción nuestra.

será posible sostener esa relación.<sup>1601</sup> Crowder no acepta la idea de Berlin acerca de la necesidad de la elección que convierte, precisamente, a la libertad como imprescindible. Entiende que esto es la falacia naturalista revisitada. El situar a la elección en el corazón del conflicto, sólo aparentemente puede hacer a esta elección y la libertad que implica valiosa en sí misma. Bajo regímenes autoritarios también pueden darse conflictos morales y también se elige entre ellos, normalmente en el mismo sentido siempre, y esto no sitúa a la libertad en primer plano, antes bien, podría estar hasta prohibida. Una segunda vía que Crowder intenta es la apelación kantiana a que lo que distingue a los seres humanos es su capacidad de elección, a lo que responde que, de nuevo, esto no nos invita a demostrar que la elección sea algo valioso, puesto que siempre podemos elegir del modo más dañino para nosotros mismo o para los demás. Sin olvidar que, tras la idea kantiana habita su propio universalismo. Y, todavía, Crowder muestra un tercer intento de parte berliniana; la ya mencionada idea de la imperfectibilidad e inconmensurabilidad humana que el Pluralismo implica, de donde se deduce el valor de las doctrinas que aceptan este hecho y hacen del manejo de esta situación su propio posibilismo histórico, argumento liberal lockeano por excelencia a la hora de reivindicar el valor de la tolerancia. Pero esta nueva defensa, aunque persuasiva e históricamente válida, no evita por ejemplo, que el conservadurismo también acepte esta imperfectibilidad y, en vez de apelar a la autonomía individual para su operativa, entienda que es la tradición y la costumbre la que mejor responde al manejo de esa situación. Crowder reconoce que los argumentos de Berlin para justificar el liberalismo en el nuevo suelo pluralista, son solo convincentes en parte. Y que esto favoreció, desde mediados de los años noventa, a un debate acerca del Pluralismo berliniano que fue llevado hasta posiciones no liberales, como fue el caso más significativo de Gray o Kekes.

Crowder, con prudencia, intenta crear sus propios argumentos proto-berlinianos para el mejor sostenimiento de la posición liberal-pluralista. Expone al menos cuatro ideas que podrían justificar, con argumentos de raíz berliniana y con cierta suficiencia, la conexión liberal pluralista:<sup>1602</sup> la universalidad de algunos valores que sugieren un mínimo respeto para una moral universal; la inconmensurabilidad, entendida no como una imposibilidad infinita de medir racionalmente sino como un concepto que, al final, llega a esos pocos valores universales antes citados; la diversidad, que remite al reconocimiento de la presencia intrínseca de bienes y valores; y el desacuerdo razonable, para el que el liberalismo es un vehículo capaz de distinguir realísticamente la inevitabilidad del conflicto. Y acaba preguntándose que, si esto es así, qué clase de liberalismo sería este, distinguiendo, a partir de aquí, dos tipos de liberalismo cuyo marco toma, precisamente, de Galston: el liberal pluralismo reformista –pluralismo liberal, en nuestra clasificación, que invierte los términos- y el liberal pluralismo ilustrado.<sup>1603</sup>

En el primero sitúa a William Galston –que analizaremos a continuación- y él mismo se sitúa en el segundo. Considera que bajo la idea de *Pluralismo ilustrado* puede conectarse las ideas de Berlin con la existencia de valores universales y que este Pluralismo ilustrado sugiere una **“universalidad mínima común”**<sup>1604</sup> que acepta ser corregida o enriquecida con la idea de que esto refiere un horizonte humano común. Acepta la idea

---

<sup>1601</sup> Ibídem. pp. 142-143.

<sup>1602</sup> Ibídem. pp. 154-161.

<sup>1603</sup> Ibídem. pp. 162-169.

<sup>1604</sup> Ibídem. p. 154: **“Minimal universal morality”**. Traducción nuestra.

de que, dentro del repertorio de los bienes humanos, ninguno de ellos puede ser predominante, aunque el liberal pluralismo ilustrado sí considera que opera desde la concepción de la autonomía individual, añadiendo que esto no supone que este valor deba ser privilegiado ante toda situación posible, pero que es el que mejor equipa al individuo a la hora de hacer uso de su libertad positiva o cívica. Por lo que sería posible entender también al Berlin de Crowder como sostenedor de un liberal pluralismo cívico.

Esta última posible minusvaloración de su demostración, motivó las réplicas de Crowder a las críticas que se habían realizado a los conceptos de libertad berliniano, especialmente por MacCallum, Taylor<sup>1605</sup> y Pettit. Con respecto a este último, defendía que la idea de libertad negativa tal y como Berlin la expuso, no competía con la idea de libertad como no-dominación, que Pettit o Skinner respaldaban en directa confrontación con los conceptos clásicos de Berlin. Pettit entendía que el concepto de no dominación era, en realidad, el que aseguraba que la libertad individual negativa sólo pudiera ejercerse en sistemas democráticos, al contrario que la libertad negativa que –como *ausencia de coerción*–, sí puede llegar a ser compatible con sistemas no democráticos. Crowder demostraba que Berlin ya utiliza la expresión “*seguridad contra la coerción*”<sup>1606</sup> al respecto de la libertad negativa, con lo que, de facto, estaba muy cerca de la idea de no-dominación. Y concluía que la reivindicación de la libertad como no-dominación no necesitaba ser planteada como un caso de superioridad frente a la libertad negativa, pues Berlin, posiblemente, estaría de acuerdo con lo esencial de ambas definiciones.<sup>1607</sup>

A la plausible réplica de Crowder a Pettit,<sup>1608</sup> cabe, no obstante, sumar una argumentación que incorpore la idea de libertad básica que el mismo Berlin reconoció décadas después de “Dos conceptos de libertad”. Esta última asunción, permite alterar la hoy clásica definición de Berlin, esto es, literalmente, pasar de considerar la libertad negativa como ausencia de interferencias y la libertad positiva como el deseo de tener control de nuestra propia vida a una intelección de los dos conceptos tal y como se expone en las conclusiones de este trabajo. De donde resulta que, en la práctica, la idea de libertad negativa asume dentro de su espacio a la idea de libertad básica. Con esto, la idea de libertad negativa como no interferencia ya no resulta tan sencillo criticarla como estrecha, reducida o que puede ser igualmente respetada en regímenes no democráticos, puesto que la residencia de la inteligibilidad, ligada a la idea epistemológica pluralista, mantiene al individuo con la necesidad de mantener el horizonte de la intelección despejado, sin interferencias que impidan su operación. Es decir, en lo que Berlin entendería como vida humana reconocible bajo esas premisas y, que, como hemos reiterado, incluye siempre la posibilidad del monismo. Esta libertad negativa sería, ahora, el espacio de la autonomía, que ya no es meramente racional sino racional-existencial, o expresiva y cívica, o la vida individual, simplemente, con lo que la pregunta que se corresponde con la libertad positiva ya no estaba vinculada, estrictamente y sólo, a la idea individual de autonomía, sino que permite a esta preguntarse por el sistema de normas de la sociedad, sobre quien regula -y quién ejerce- la autorización que, el individuo intelectivamente libre, ha dado. Estas serían las condiciones bajo las cuales este individuo acepta obedecer, respondiendo así, también, a la crítica que Pettit ha

---

<sup>1605</sup> Ibídem. pp. 76-83. Para una defensa de Berlin frente a la crítica de MacCallum y Taylor.

<sup>1606</sup> Ibídem. p. 88: “*security from coercion*”. Traducción nuestra. Cursiva en original.

<sup>1607</sup> Ibídem. pp. 88-89.

<sup>1608</sup> Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999. cap. 1.

formulado a Berlin aduciendo que este no contempla el espacio de la libertad como no-dominación o libertad cívica. Pudiéndose admitir que Pettit arriba al espacio público o cívico por una vía diferente a la de Berlin, pero no tanto que Berlin no se pregunte por cómo asegurar la no dominación y cómo mantener abierto el espacio de la puesta en claro, duda y debate del modelo social y organizativo. Todo lo cual se puede argumentar desde su renovada idea de la libertad positiva, además de la idea de libertad negativa, que es de donde partía Crowder. Entendiendo que, si partimos de esta concepción positiva, es difícil no pensar que un individuo que se formula las preguntas de la libertad positiva, estas puedan ser respondidas adecuadamente en otro estado que no sea alguno que ejerce el poder de modo no-arbitrario. Así, donde el ciudadano de Pettit constituía el fideicomiso cuyos bienes o derechos transmite al Estado y este administraba el legado - **“la tradición republicana (...) ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual como colectivamente y ve al Estado como fiduciario: en particular, entiende que el pueblo confía al estado la tarea de administrar un poder no arbitrario”**-,<sup>1609</sup> se puede aducir que, en Berlin, ese legado es la conformidad de la obediencia que un individuo consciente de su vida y, obligatoriamente, de las demás vidas, acepta. Sin que por ello sea reproachable a Berlin el que su inveterada desconfianza –filosófica, política e histórica- por todo aquello que, con buenas o malas intenciones, pueda hacer venir a menos la intelección individual, le mantenga en guardia ante cualquier teoría que no aclare lo suficiente la justificación de la fuente individual de la acción –donde, posiblemente, encontremos discrepancias antropológicas entre pluralistas y republicanos relacionadas con la idea de la existencia pre-cívica y cívica y discrepancias acerca de las fuentes de la autoridad, donde el republicanismo se interesa por la libertad civil o política y Berlin las alarga a toda situación de dominación, sea civil o no-. Teniendo como ejemplo de este caso, la afirmación de Berlin de que la idea de libertad positiva es valiosa, necesaria y genuina, pero que esto no le impedía seguir considerándola una *metáfora* de la libertad negativa. Pues Berlin siempre mantuvo como prioridad o blindaje el reservorio de la inteligibilidad que, operando en ambas libertades, era en el ámbito de la libertad negativa donde, por expresarlo así, se producía la transformación del canon liberal de la autonomía racional universal por la idea de inteligibilidad.

Tomando ahora las principales tesis de Crowder para asentar a Berlin en el liberal pluralismo, podríamos explorar dos puntos en los cuales se podría convenientemente profundizar. El primero es la idea de Crowder de que Berlin **“no nos ha aportado ninguna defensa suficiente de la verdad del pluralismo”**,<sup>1610</sup> lo que le lleva a afirmar que la **“sola experiencia ordinaria es insuficiente para demostrar la falsedad del monismo moral, y la verdad del pluralismo como valor”**.<sup>1611</sup> Es decir, que el monista puede seguir manteniendo que su idea es verdadera en tanto que la experiencia ordinaria no es capaz de alcanzar la visión de la verdad del monismo y que, justamente por esto, se debe seguir buscando. En nuestro trabajo hemos expuesto con detalle en los capítulos 1 y 2 cómo Berlin elabora y sostiene su epistemología pluralista y cómo acierta a demostrar que es la propia falacia monista la que imposibilita el hallazgo de aquello que dice buscar. El Pluralismo, demuestra conceptualmente su error y, sin embargo, en la vida diaria –en la experiencia ordinaria, como dice Crowder- acepta que exista como

---

<sup>1609</sup> Ibídem. p. 26.

<sup>1610</sup> Crowder, G. *Isaiah Berlin, Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004. p. 131: **“He nowhere provides any extended defense of pluralism’s truth”**. Traducción nuestra.

<sup>1611</sup> Ibídem. p. 131: **“‘ordinary experience’ alone is insufficient to demonstrate the falsity of moral monism and the truth of value pluralism”**. Traducción nuestra.



posibilidad, pues el Pluralismo no puede, por su propia definición, agotar el campo posible de la significación del lenguaje y la vida.

El segundo estaría referido al concepto de *“valores universales”*<sup>1612</sup> –por usar la expresión de Crowder, que tal vez no sea la más apropiada- que Berlin maneja. De sus frecuentes declaraciones acerca de la existencia de valores comunes, o valores que los seres humanos tengan, al margen de las creencias religiosas o culturales que sostengan, aceptemos que se puede llegar a asimilar la existencia de valores comunes a la idea de que estos son universales. La razón que arguye Crowder para justificar este universalismo del Pluralismo reside en que **“de lo contrario nuestra evidente capacidad para trascender nuestra propia cultura y comprender otras no tendría sentido”**.<sup>1613</sup> Esta argumentación es, a nuestro juicio, acertada, pero de ella no se deduce que deba existir acuerdo sobre los valores, pues lo que se puede aducir como cuasi-universal es el modo de conocer, la existencia de modelos, no los valores que resulten. Del *universalismo* que Crowder bien traza no se sigue la segunda parte del razonamiento, la de que, al ser una capacidad humana común propia de nuestra época también tendría que ser posible la deducción de valores universales de esa misma capacidad. Es esto lo que pensamos que no se pueda exigir a Berlin tal y como él mismo caracterizó la epistemología que subyace a su Pluralismo desde los años treinta y que Austin ejemplificó, cuando dijo que no comprendía que, del dibujo de un círculo se pudiera, a continuación, hablar de *circularidad* como universal. De aquel proceso Berlin obtuvo la certeza del tipo de objetividad que le era exigible al Pluralismo. Cuando Berlin comprendió esto, también comprendió que el Pluralismo era un tipo de conocimiento que no cabía ya compararlo con el monismo, pues este tenía como antónimo al relativismo, sino que debía comenzar una larga construcción de un modelo cuyos conceptos y categorías tenían que demostrar –hasta donde, si se quiere, insatisfactoriamente siempre, se pudiera- y, cuyo planteamiento, hemos entendido aquí que era subvertir la primacía del razonamiento a la hora de comprender los hechos que caracterizan nuestra época y los conceptos bajo los cuales se podían sostener valores para perseguir los fines individuales de cada persona. Y hacerlo en algún modo que ofreciera alguna esperanza de convivencia razonable, es decir, siempre un poco torcida.

Desde nuestro punto de vista, posiblemente, la vía del pluralismo liberalismo defendida por William Galston se acerca más al **“soporte mutuo”**<sup>1614</sup> entre Pluralismo y liberalismo, puesto que, creemos, Galston mantiene el enfoque pluralista y razona, desde él, sobre el liberalismo. Este autor entiende que el liberalismo **“deriva mucho de su poder de la consistencia que ha ganado con la explicación del mundo moral ofrecida por Berlin”**.<sup>1615</sup> Galston usufructúa a Berlin para profundizar en las bases de acuerdo entre creencias o valores incompatibles y conflictivos, es decir, Galston opera con la idea, fundamental, en nuestra opinión, en Berlin, de que para que su Pluralismo sea coherente, tiene que dar cabida, siquiera como posibilidad, al monismo, como así hace al reflexionar e investigar los derechos de las minorías en Estados Unidos –desde el derecho de los padres a educar

---

<sup>1612</sup> Ibídem, p. 132: **“Universal values”**. Traducción nuestra.

<sup>1613</sup> Ibídem, p. 132: **“Otherwise our evident capacity to transcend our own culture and understand others would make no sense”**. Traducción nuestra.

<sup>1614</sup> Galston, W. A. *Liberal Pluralism: The implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge 2002. p. 11: **“Berlin was right to see deep compatibility – relations of mutual support - between value pluralism and liberal politics”**. Traducción nuestra.

<sup>1615</sup> Ibídem, p. 4: **“Liberalism derives much of its power from its consistency with the account of the moral world offered by Isaiah Berlin”**. Traducción nuestra.

a sus hijos al margen del Estado a las posiciones monistas de minorías religiosas, educativas, etc.-, teniendo en cuenta, además, que, habiendo formado parte de la administración Clinton, enfrentó conflictos reales. Lo que él denomina **“el proyecto post-reformista”**,<sup>1616</sup> partía del concepto de Pluralismo moral o de los valores berliniano, que brindaba la ocasión de tomarse la diversidad de creencias absolutamente en serio. Si, como el Pluralismo sostiene, este es un concepto intrínseco o, como dice Galston **“el pluralismo de Isaiah Berlin nos ofrece el mejor planteamiento del universo moral en el que habitamos”**.<sup>1617</sup> Pues Galston comparte la creencia de que el Pluralismo niega la existencia universal de un valor dominante,<sup>1618</sup> pero no por valor dominante, sino por la inexistencia de universales.

El autor imputa esta influencia de Berlin, a la hora de la construcción el concepto *value pluralism*, a la visión romántica-historicista.<sup>1619</sup> No obstante, bajo nuestra perspectiva, el enfoque historicista en Berlin tiene más relación con la idea de cultura que Vico sostiene, que de Herder, teniendo a este más ceñido al contenido intencional humano posible del presente. Inmerso en la idea de cultura viquiana junto a las fuentes de su objetividad, Berlin comprendió al ser humano como individuo que se auto transforma en algo que no puede predecir del todo y donde, *posteriormente*, entra en acción la idea de pertenencia herderiana.

Donde, en aplicación del enfoque historicista, Gray entendía que una coherente aplicación del Pluralismo berliniano conducía a la aceptación de que hay modos de vida –de sociedades, de gobiernos y formas de gobiernos- que no son liberales y que pueden ser enemigos del liberalismo- cuya propia lógica conducía al escenario de la *coexistencia pacífica de los modus vivendi* como aplicación coherente del principio pluralista. Y, donde, Crowder apuntaba a un liberal-pluralismo ilustrado bajo el que afirmaba que no era posible soslayar el argumento de la elección y que esta elección nos invitaba a reconocer la necesidad de la autonomía individual, admitiendo él mismo el primero que esto significaba que se le pudiera, inmediatamente, acusar de estar privilegiando este valor y, con él, al liberalismo. Sin embargo, Galston aceptaba por anticipado la elección intelectual pluralista. Estaba aceptando con ello, automáticamente, que necesitaba unas virtudes principales o mayores que era el propio Pluralismo a exigir: generosidad y apertura mental, tolerancia, realismo o *sense of reality* y flexibilidad. Si practicaba este Pluralismo en serio, no podría sino demandarlo en la sociedad, es decir, en los grupos o creencias que, dentro de la sociedad, defendieran valores diferentes. O, lo que es lo mismo, Galston defendía los valores afines a la *mediación* intelectual. Dicho de otro modo, Gray mira los hechos consumados y la historia, Crowder intenta mantener la base individualista liberal pluralista predominante y, Galston, se atreve con la idea de que hay más de una fuente de autoridad para los individuos y que el individualismo democrático pluralista tiene capacidad de organizar esa convivencia.

---

<sup>1616</sup> Ibídem. p. 26: **“The post-Reformation project, which takes deep diversity as its point of departure, offers the best hope for maximizing opportunities for individuals and groups to lead lives as they see fit”**. Traducción nuestra.

<sup>1617</sup> Ibídem. p. 30: **“Isaiah Berlin’s pluralism offers the best account of the moral universe we inhabit”**. Traducción nuestra.

<sup>1618</sup> Ibídem. pp. 53-54.

<sup>1619</sup> Ibídem. pp. 49-50.

Como hemos señalado, Galston teorizaba las bases de su pluralismo liberal reformista o expresivo partiendo de la idea de que el Pluralismo, también en coherencia con su propia consistencia interna, tenía que poder contener, en sí mismo, la capacidad de organizar la convivencia de aquellas ideas o valores que no eran, de suyo, pluralistas o liberales, esto es, que podían ser monistas e, incluso, anti-pluralistas, pero que son lo suficientemente comprendidos y aceptados por el pluralismo liberal para convivir con ellos dentro de la misma democracia pluralista-liberal. De ahí que Galston, una vez que había dicho las virtudes que consideraba esenciales al Pluralismo, pasara a comprender la arquitectura política de las ideas pluralistas bajo tres pilares: pluralismo político, pluralismo de valores y libertad expresiva.<sup>1620</sup> Galston partía de una premisa berliniana: el reconocimiento de que existen otras fuentes de autoridad bajo las cuales los individuos conducen sus vidas y persiguen sus fines, y los valores que entienden que encajan con ello. Esto, en principio, descartaba al gobierno o al Estado como fuente completa de la autoridad en la sociedad y aceptaba la existencia de otras vías de autoridad que el individuo reconocía, expresivamente, como suyas. Y no duda que las instituciones públicas de la democracia pluralista son necesarias para, si llega el caso, restringir las actividades de individuos o grupos<sup>1621</sup> para, precisamente, garantizar el equilibrio de estos tres pilares, como Berlin diría, *cueste lo que cueste*.

La diferencia entre Crowder y Galston residía en que este último, estando, en nuestra opinión, básicamente de acuerdo con el primero, siempre alargaba la premisa sobre la que Crowder se basa para afirmar su liberal pluralismo hasta recordarle los propios límites intelectivos del mismo. Así, donde Crowder expone, adecuadamente, desde nuestro punto de vista, la especial naturaleza y posición de la elección racional y la autonomía personal, Galston replica que la elección racional encontrará unos límites que, al cabo, le invitará a ser consciente de que no puede preguntar por *la racionalidad de la racionalidad*, lo que le conducirá a aceptar que hay modos de vida válidos y aceptables para el Pluralismo donde no está claro que la elección tenga un lugar destacado, y, que, vidas asentadas sobre la fe, la tradición o las costumbres, pueden ser legítimas, lo cual no deja de ser un delicado desafío para el Pluralismo, en esta especie de pensarse *contra sí mismo*.<sup>1622</sup>

Creemos que tanto Crowder como Galston asientan su posición en elementos que son plenamente berlinianos. El primero, en la idea del Pluralismo que corresponde a la dimensión que el mismo Berlin le otorgó, que era, más que preferente, constitutivo. El segundo, en la, por expresarlo así, *brecha o ámbito donde la intelección es la única guía*, que es donde es el propio Pluralismo quien reconoce que necesita del monismo para no ser, él mismo, otro monismo. Pues en la constitución epistemológica del Pluralismo encontramos, también, este elemento, la posibilidad del monismo, inherente a la idea de la inconmensurabilidad de los valores, de la imposibilidad de prever todos los caminos a través de los cuales el individuo libre se transforma a sí mismo en la historia y para lo que Berlin tuvo que reajustar la idea de razón consciente válida susceptible de ser utilizada en el siglo XX, al denominarla intelectual, a la vista de las catastróficas incompatibilidades en las que, según el modelo comprensivo pluralista con el que él operó, nuestra época se soporta. Ni Crowder ni Galston creen que sus premisas estén

---

<sup>1620</sup> Ibídem. cap. 3.

<sup>1621</sup> Ibídem. pp. 3-4.

<sup>1622</sup> Galston, W. A. *The Practice of Liberal Pluralism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2005. pp. 189-190.

fuera de la democracia liberal que defienden y de la que parten. En nuestra modesta opinión, ambos disponen de base para reivindicar las ideas de Berlin. Como el propio Crowder dice, **“creo que Berlin nunca resolvió este problema y que no le dio la atención sostenida y sistemática que merece”**.<sup>1623</sup> Lo que no es impedimento para que este debate acerca del Pluralismo que conduce fuera del liberalismo o del que intenta una mejor arquitectura práctica interna permanezca vivo hoy, como el mismo Crowder ha sumariado,<sup>1624</sup> al lado de una nueva búsqueda o perspectiva en la propia obra berliniana concernida por una mayor interrelación entre la génesis los hechos, la época, las ideas y la propia peripecia vital de nuestro autor por ver si se pudiera hablar, con el paso del tiempo, simplemente, de Pluralismo.

Por último, dentro también de la que hemos denominado tercera tendencia que creemos que está tomando protagonismo en estos últimos años, se encuentran, al menos, dos autores que han estudiado a Berlin en la estrechísima relación entre vida y obra. Uno de ellos es Arie Dubnov con su *Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal*,<sup>1625</sup> publicado en 2012, al que referimos en el epígrafe 5.5.2 sobre Israel donde está, a nuestro juicio, muy bien documentado los orígenes del sionismo de Berlin y su conexión filosófico política –que en este trabajo apenas hemos desarrollado– y, también, Joshua Cherniss, que publicó en 2013 *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*,<sup>1626</sup> a nuestro modesto juicio, un texto de amplísima documentación que, desde la biografía, acierta a mostrar la conexión y la continuidad que ya existía en la vida y obra de Berlin. Son de subrayar, primero, el hecho mismo de que se tome en consideración la formación filosófica temprana de Berlin y se describa con minuciosidad sus accesos, constatados y conjeturados, a autores, colegas, conversaciones, seminarios y reuniones, aun cuando creemos que la propia exposición epistemológica en sí misma, desafortunadamente, no disfruta de tanta intensidad expositiva.<sup>1627</sup> También destacan los capítulos dedicados a la mutua aceptación de liberalismo y socialdemocracia que, el autor afirma, estaban contenidos en los dos conceptos berlinianos de libertad, pues es aquí donde Cherniss aporta la mejor luz, en el grueso de su investigación acerca de los prolijos antecedentes contemporáneos a Berlin, los entresijos de su gestación doctrinaria que conducen, finalmente a “Dos conceptos de libertad”.<sup>1628</sup> Desde nuestra muy modesta perspectiva e intención, nuestro trabajo se suma a este objetivo de una comprensión lo más amplia posible de las raíces histórico-políticas de los conceptos berlinianos junto a una composición de los mismos –con las aportaciones biográficas indispensables– que, respetando a su autor, indique o apunte una posible reconfiguración para la reflexión general que una teoría que podamos operar bajo la denominación de Pluralismo, que es donde hipotizamos de partida sobre la originalidad de Berlin como autor. Y si a esto le sumamos, también, el exponencial aumento, en los últimos diez años, de tesis doctorales<sup>1629</sup> sobre casi todos los aspectos de su obra o, por

---

<sup>1623</sup> Crowder, G. “Value Pluralism and Liberalism”. En, Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007. p. 207: **“I believe that Berlin never resolved this problem, indeed that he never gave it the sustained and systematic attention it deserves”**. Traducción nuestra.

<sup>1624</sup> *Ibidem*. pp. 207-230.

<sup>1625</sup> Dubnov, A. *Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal*. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2012:

<sup>1626</sup> Cherniss, J. L. *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2013.

<sup>1627</sup> *Ibidem*. pp. 1-52.

<sup>1628</sup> *Ibidem*. pp. 131-220.

<sup>1629</sup> Vid. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/theses.html>

decirlo todo, hasta las decenas de personajes de ficción que se inspiran en su carácter y personalidad,<sup>1630</sup> la riqueza interpretativa de Berlin no hace sino extenderse en una secuencia a la que, por ahora, no parece vérselo final.

---

<sup>1630</sup> Vid. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/fiction.html>

## 7. CONCLUSIONES.

### 1.

Inmersos en el modelo o la tradición monista, cuando este decae o viene a menos, pareciera que no se entiende ya bien *dónde está* la política, ni cual es su espacio propio o se torna extraordinariamente difusas y complejas las preguntas, las razones o las vías por las cuales un ser humano consiente en vivir junto a otro sin someterlo o ser sometido. El objetivo del presente trabajo fue elaborar el marco del Pluralismo, como Filosofía Política diferenciada, de Isaiah Berlin, junto a su propuesta cognoscitiva, antropológica, política y moral para revitalizar el entendimiento de ese vínculo político entre individuos y el alcance de su consentimiento mutuo para la vida política. Bajo la idea pluralista, nuestro autor comprendió la situación en la que el individuo libre se encontraba en nuestra propia época y, junto a ella, las vías para esclarecerla y recuperar el equilibrio que, razonablemente, le era dado restablecer para que se reconociera y asumiera la plena vigencia de la naturaleza intelectual y libre que constituye a dicho individuo y a la sociedad en la que puede vivir. De acuerdo con Berlin mismo, hemos denominado Pluralismo a ese modelo o *pattern*. Junto a ello, se indagaron las razones por las cuales este mismo individuo, se encontraba en aquella situación de partida en la que estaba lejos, si no imposibilitado, para responder a las preguntas que pertenecen por derecho propio a la esfera política y que no son otras que aquellas que inquietan acerca de cómo vivir y sus contenidos subyacentes. Evidentemente, esto no significaba que estas cuestiones no hayan sido históricamente respondidas cumplidamente, sino que las ideas que las animaban, no parecía a Berlin que consideraran el tipo o la modalidad de conocimiento y racionalidad que le es propia a dicha esfera individual junto a su marco natural de desenvolvimiento en la realidad pluralista. Bajo esta perspectiva, la reflexión berliniana diagnosticó el conjunto de conceptos y categorías bajo el que, a su parecer, nuestra época se estaba pensando y construyendo a sí misma. Identificó ahí la presencia de dos fortísimos modelos –ilustrado y contra-ilustrado– compatibles e incompatibles entre sí, que conformaban el modelo cognoscitivo de nuestros días y, todavía, aguas arriba en la historia del pensamiento y las ideas, advirtió la influencia de las dos mayores corrientes de todo el pensamiento occidental, la griega y la judeo-cristiana. Todo sumado, supuso el diagnóstico de Berlin para la incomprensión que, a su juicio, nuestra época presentaba sobre sí misma, atravesada por aquellas dos corrientes locales y estas otras dos generales que, por un lado, no serían capaces de satisfacer lógicamente el objetivo o fin para el que fueron elaborados y, por otro, puede que no articularan una convivencia acorde a la premisas que, en su opinión, mejor revelaban la naturaleza consciente de nuestros conflictos.

Así expuesto, esto era ya interrogar a una enorme parte, si no toda, de la tradición de conocimiento filosófico, artístico, científico, moral, social, moral y político de la historia del pensamiento occidental. Berlin lo hizo con y desde la misma modalidad intelectual con la que había caracterizado el monismo, es decir, desde la inteligibilidad del individuo

libre que, bajo la denominación epistemológica de Historia de las Ideas, fue la disciplina que contribuyó decisivamente a consolidar en el ámbito anglosajón tras la segunda guerra mundial. La base gnoseológica de todo el modelo pluralista berliniano fue iniciada en 1937, documentada fehacientemente en su intervención titulada “Knowledge and Foreknowledge” y fue sucesivamente consolidándose en varios ensayos hasta, al menos, 1961, fecha de publicación de su “¿Existe aún la Teoría Política?”; ensayo que, tal vez, podría ser mejor comprendido si las dos últimas palabras las cambiamos, por un momento y dado nuestro interés ahora, por “¿Existe aún *otro Conocimiento?*”, distinto del deductivo, inductivo o *metafísico*. Por esto mismo, el marco conceptual pluralista berliniano, desde su mismo inicio, convirtió en exigencia la indagación acerca de la racionalidad legítimamente exigible a todo el planteamiento pluralista para, a continuación, comprobar si el soporte resultante bajo el que él mismo pretendía operar, disponía de la coherencia suficiente. A su vez, este modelo no podía sino emerger desde la determinada condición o situación histórica que Berlin vivió, que no fue menor, pues su propia vida transcurrió de tal modo que se vio situado en el epicentro de la revolución filosófica del análisis, que afectaría decisivamente, al menos hasta ahora, a las condiciones o requisitos aplicables a la objetividad epistemológica que él mismo perseguía. No podía obviar la vida de los hechos que vivió y le tocó vivir, el empirismo constituyente de su propia realidad, a la hora de orientar sus propias percepciones, estando como estuvo, además, en varios de los focos o entornos históricamente relevantes para el siglo XX, como atalayas desde las que se podía otear la época entera.

Todo sumado y, atendiendo a algo que el propio Berlin en varias ocasiones dijo –citando a Russell como fuente–, si lo que queremos comprender son las motivaciones profundas que movían a un autor, la visión que nos transmitía de lo que pensaba, de cómo lo pensaba y de su época, había que dirigirse a rastrear la idea principal o motriz de ese autor, que era la que nos conduciría a su idea de naturaleza humana que la generaba. Esto, también lo dijo de otro modo: encontrar dónde le *apretaba el zapato* al pensador en cuestión. Razón por la cual hemos denominado Pluralismo a la idea motriz que caracteriza el modelo bajo el cual Berlin está pensando a nuestra época en tanto que es el individuo intelectivamente libre el corazón de esa visión y, junto a ello, la razón por la que hemos caracterizado al ser humano que dibuja como una persona que, habiendo comprendido la concepción de lo *común* que comparte irremediablemente con sus semejantes –el empirismo intelectual y la filosofía moral de la incompatibilidad de los valores–, como *suelo y techo común*, reclama para sí el *blindaje* de su libertad, es decir, de su autoconciencia intelectual y libre como *mediación de esa misma arquitectura intelectual y moral común*. Pues a Berlin le *apretaba la china* del estado al que la intelección individual había llegado al siglo XX y, con ella, el ser humano que la porta *qua*, precisa e insustituiblemente, humano. Condición *sine qua non* para operar en el suelo y techo *común* citados y, en su conjunto, llevar a cabo la *mediación* individual que le es propia al ser humano. De ahí que caracterizamos al Pluralismo como una doctrina o teoría política que operaba epistemológicamente como empirismo intelectual, que tenía a la incompatibilidad de los valores como su filosofía moral y que creaba una idea de naturaleza definida como *no social, no perfectible y no compatible*, que eran los requisitos indispensables a respetar para que este mismo individuo pudiera responder a las tres preguntas claves de la obediencia y el consentimiento político de lo *común*. Que se corresponden netamente con los dos conceptos de libertad que, en nuestro caso y a instancia de los objetivos de nuestra investigación, hemos tratado como tres (Tabla 11):

Tabla 11: Libertad y consentimiento.

¿Vivo en una sociedad que presupone y acepta esta capacidad de dar respuestas inteligibles y, al individuo libre que las piensa, entendidas como <i>sine qua non</i> de su existencia?	Libertad básica.
¿Alguien está intentando responder por mí a la pregunta acerca de cómo debo vivir?	Libertad negativa.
¿Alguien está respondiendo por mí a la pregunta acerca de cómo debería estar organizada la sociedad?	Libertad positiva.

Con el canon pluralista identificado, Berlin comenzó a ordenar sus preguntas y sus respuestas acerca de por qué nuestra época no se comprendía del todo a sí misma. Encontró en la desatención a los fundamentos y mutuo impacto de los dos modelos específicos básicos de pensamiento que daban razón al cómo vivir de nuestra época – ilustrado y contrailustrado- y, también, a la corriente mayor que venía al encuentro de estos desde siglos atrás –monismo básico del pensamiento occidental-, argumentos suficientes para componer una explicación que diera razón de la incompreensión de nuestro tiempo. Y criticó su idea de naturaleza humana, la de un individuo cuya sujeción moral y política permanecía externa a sí mismo. Es decir, ajena a la intelección que le es propia. Este escenario, en su generalidad, había sucesivamente conformado un modelo cultural para occidente en el que, por expresarlo así, de la tríada individuo-sociedad-estado, había cuasi desaparecido el primer elemento y, de existir, la imagen que le devolvía de sí mismo el espejo socio-estatal era una caricatura que nuestro autor estimaba que, además de ignorar el basamento crítico único que esa misma convivencia social legítimamente tendría que esperar de él, la asimilaba a una idea de sociedad terapéutica como imagen verdadera y moralmente deseable que justificaba, con creces, el *origen social* del que entendía que nacía la misma raíz individual.

Berlin, con su Pluralismo, ha intentado volver a repartir los papeles para el individuo y su vida, la sociedad y la política. Sin por ello tener que decir a las personas lo que tienen que hacer o en lo que tienen que creer y, modestamente, como él mismo decía, por ver también si sus ideas tenían mejor suerte. Sin incurrir en nostalgias de mundos o épocas doradas que pudieran considerarse mejores o peores, pues ya Vico le mostró la incoherencia de esa misma idea, dicho sea esto en un país, el Reino Unido, que sentía que se le escapaba la senda de la gloria de su imperio y todo su desarrollo político-económico como cénit de lo que impulsaron sus propias revoluciones desde mediados del siglo XVII. En aquel reparto, se vio en la tesitura de alterar, restituir, negar o crear tesis o doctrinas afectas, no a la envolvente, sino al forjado estructural del edificio moderno. E intentó, así, una ordenación consciente para los hechos de esa misma época que produjera para ella una explicación distinta del monismo. Estudió a los autores con los que él mismo reconocía conexión en el contraluz de ese predominio racional monista y, cómo, cada uno desde su propia vida, obra y actos, todavía eran los testigos del naufragio de la inteligibilidad individual y libre, al margen ahora de los derroteros de cada uno de estos pensadores. Reinterpretó a otros con los que su afinidad era menor o inexistente. Desarrolló la idea de la intelección con la misma base de la filosofía del análisis y pared con pared con el último intento europeo –en Cambridge y Viena- de fundamentación universal del conocimiento, formulando una variante empírico-intelectiva para el *viejo* juicio sintético *a priori* kantiano y la autonomía que le es afín, pues aceptó la vía válida que la filosofía del lenguaje -la indagación acerca de en qué consiste la fuerza expresiva del lenguaje- le proporcionó para la inteligibilidad de su



propio pensamiento pluralista. Pues, por expresarlo así, ¿qué otra cosa serían los tres actos austinianos -locucionario, ilocucionario y perlocucionario- sino la correspondencia con los tres conceptos de libertad berlinianos –básico, negativo y positivo-? Concibiendo así, Berlin, una idea de naturaleza humana que abría el campo de la propia significación humana a unas vías aún insospechadas.

Evidentemente, la complejidad de este Pluralismo -desde el mismo inicio de la dificultad de la aprehensión de lo que significa lo *común*-, no es una aproximación sencilla a las tres preguntas de la libertad. Pero la problemática que Berlin abordó tampoco era pequeña ¿Cómo podríamos calificar la constatación de estar viviendo bajo el fuego cruzado que ilustrados y contrailustrados, idealistas y organizacionistas, liberales laberínticos y socialistas trastornados, totalitaristas y fundamentalistas –dicho así por fijar estereotipos terriblemente simples para cada siglo- y que todo este alud precipitara en la primera mitad del siglo XX, acelerado en sus causas por corrientes de pensamiento no advertidas antes del todo –nacionalismo- y que mostraron entonces su capacidad real de dañar la vida? Berlin era bien consciente que, si quería disponer de un modelo conceptual capaz de hacer comprensibles y asumibles, para el individuo y la sociedad de nuestra época, unas pautas del consentimiento político acordes a su doctrina política y la idea de naturaleza humana que cobijaba, le había tocado vivir en un escenario desfavorable para las mismas. Al final del siglo XX, su *credo*, sin embargo, mostraba el moderado optimismo de quien observaba que el debate pluralista ganaba terreno.<sup>1631</sup>

## 2.

Berlin, *apóstol no verdadero* de la nueva lógica, comprendió pronto, junto a Austin, las condiciones de objetividad que le eran exigibles al *rescatado* conocimiento intelectual, que no eran del mismo tipo exigible a las ciencias inductivas y deductivas, pues su base lógica no descansaba en la demostración de la proposición como verdadera o falsa, sino en la comprensión del enunciado como absurdo o no, lo cual no remitía a lógica alguna, sino al distintivo empirismo intelectual que ya expusimos como *rational beliefs*. Que también se puede denominar, llanamente, *sentido común*. Los requisitos que habrían de satisfacerse para considerar las *rational beliefs* como verdaderas eran los de *appropriateness*, *accountability* y *acquaintance with particulars*. Esta capacidad cognoscitiva activaba el *sense of reality* de cada uno. También Berlin la denominó *imaginative insight* o *reconstructive imagination*. El procedimiento del que se valía era el *enter into*, el *entrare* viquiano o el *Einfühlung* herderiano que implicaba, al menos, cuatro elementos o mecanismos acordes con la objetividad que le era propia: enunciado valorativo, empatía, tolerancia e incompatibilidad. El resultado es un conjunto de conceptos y categorías que, finalmente, producen una razonable identificación del modelo general. De como los conceptos y categorías con los que pensamos la realidad –no *acerca de*, sino que ellos mismos *son* la realidad-, están ordenando la realidad, antesala de las respuestas a las preguntas de la libertad: cómo vivir y por qué obedecer. La prueba última de cordura que estos modelos producen es si, ante ellos, estamos ante una visión reconocible de la vida que describe situaciones humanas significativas del *uso del mundo*, para lo cual nos obligaremos a la comprensión de cadenas enteras de valoraciones, descripciones, enunciados, imágenes, hechos que refieren a visiones del

---

<sup>1631</sup> Para el *short credo* en el que Berlin comprobaba que, a finales del siglo XX, la razón y la tolerancia, seguían vivas en el siglo XX, vid. Berlin, I. "A message to the 21st Century". New York Review of Books. 23.10.2014. En <http://www.nybooks.com/articles/archives/2014/oct/23/message-21st-century/> Acceso 03.01.2015.

mundo, conflictos, conceptos, categorías, ideas que se pueden comprender, explicar y contrastar con otras ideas y modelos distintos que, posiblemente, han tomado el predominio en una situación, época o cultura dada. Esto es por donde los individuos empiezan y terminan. Constituyen las *creencias verdaderas empíricamente firmes sin las cuales el mundo sería absurdo*. Y, que, para ser coherentes en su pretendida objetividad, esta era, dialógica ya desde su mismo origen, es decir, necesitaba y requería la aportación intelectual de otros individuos.

Consustancial al tejido pluralista no solo le era la urdimbre intelectual básica sino, también, la trama de la moralidad última. Cuando Berlin se asombraba en los años sesenta, más bien retóricamente, de que hubiera que rescatar la prueba de la existencia moral, no hacía sino subrayar que la esfera moral se aceptaba de suyo y automáticamente, una vez que se comprendía el estatus del argumento de la inteligibilidad y la posición sustantiva que en él adquirirían los juicios de valor. Que los enunciados valorativos era, por expresarlo así, la otra cara de la moneda de la inconmensurabilidad de la proposición considerada racional, pues no hacía sino proyectar sobre la moralidad la división contenida en el juicio, que ya no estaba sustentada en universalismo o formalismo alguno sino en el conjunto de conceptos y categorías estables en los que se sustenta el marco *común* donde cada uno elige los fines de la vida sin poder agotarlos. Es esta imposibilidad la que otorga carta de naturaleza moral a lo que, previamente, en el marco epistemológico, ya se señaló como imposible de obtener –el monismo–, esta vez como monismo moral. Pues también los valores –elegidos, asumidos o cambiados– requiere de evaluación para su propio calibre moral. De ahí que la colisión de estos fines que nos marcamos y los valores que elegimos para conseguirlos impliquen de suyo la posibilidad de conflicto. Que es formalmente inevitable, pero, de nuevo, no por una falla del sistema o modelo sino porque **"esta colisión de valores son la esencia de lo que son y de lo que somos"**.<sup>1632</sup> Con lo que Berlin vendría a señalar una especie de *forma de la conciencia en la que no es posible encontrar ninguna idea que remitiese a alguna suerte de unidad, pues nos encontramos ante un concepto de objetividad que está constituido así y, donde, como hemos repetidamente expuesto, rige la idea del absurdo en el que incurriríamos si no podemos pensarlo así*. El Pluralismo berliniano, por lo que respecta a las causas últimas, buscó una idea de la inteligibilidad como razón consciente posible que no cayera en los mil disfraces tras los que se escondía el entender la expresión *causa última* como equivalente a causa unitaria, armónica y definitiva. El cómo opere y actúe todo este modelo conceptual y la imagen del mundo que genera es una de las tareas que, en los últimos años, la crítica berliniana, directa o indirecta, está probando a pensar, como así se apreció en autores como Gray, Crowder o Galston.

### 3.

Como expusimos, también nuestro autor se preguntó qué clase de modesto modelo pudiera ser válido para *comprender y estabilizar* el maremágnum de nuestra época y del que el siglo XX se había distinguido por su agudo cainismo. Pero nos referimos ahora como modelo en perspectiva, no ya en sus constituyentes internos como en las conclusiones anteriores estamos enfatizando, sino como anhelo íntimo del autor, como

---

<sup>1632</sup> Berlin, I. "La persecución del ideal". En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. p. 31. Que corresponde a Berlin, I. "The Pursuit of the Ideal". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 13: **"These collisions of values are of the essence of what they are and what we are"**.

mirada genuina cargada de historia que todo hebreo consciente de serlo, según sus palabras, condivide, como idea del mundo de alguien que supo de lo que se pensaba en Riga, San Petersburgo, Oxford, Londres, Washington, Nueva York, Moscú o Jerusalén. De la propia *insight* y *sense of reality* de quien dijo que **“no puedo negar que el pluralismo ha sido mi creencia fija, algo que nadie ha sido nunca capaz de arrancar de mí”**.<sup>1633</sup> Para esta *rational belief*, no hacía falta acudir a principios primeros o últimos, sino situarse en la encrucijada puede que más compleja posible, puesto que el ejercicio de la intelección pluralista invita a no superarla y, no anularla, al mismo tiempo:

"Porque pretendemos saber cómo son los hombres; no, por norma, en virtud de una cuidadosa observación (...) sino porque decimos que sabemos (no siempre justificablemente) qué es lo esencial en el ser humano; en particular un ser humano perteneciente a una civilización no muy distinta de la nuestra, y, por consiguiente, que piensa, quiere, y siente o actúa de manera que (con razón o sin ella) suponemos que es inteligible para nosotros; porque se parece suficientemente a la nuestra propia o a la de otros seres humanos, cuyas vidas están entretejidas con la nuestra (...) que podemos recordar o imaginar, y que describimos en términos de leyes generales que no es posible explicitar en su totalidad (y menos aún organizar un sistema), pero sin el cual no es concebible la textura de la vida humana normal, social o personal".<sup>1634</sup>

*Berlin expresaba la concordancia de la naturaleza de la intelección acorde con su Pluralismo. Está proponiendo al Pluralismo como la forma de la intelección. No está, pensar por un lado y, después, compartir lo pensado en forma de una teoría o doctrina. Berlin no refiere a dos elementos, sino a uno. Esto eran, también, las Humanidades, la Historia de las Ideas, la forma inteligible de la experiencia de aquella creencia. Que era insustituible, si es que hablábamos de seres humanos.* La posibilidad de la experiencia empírica humana y la posibilidad de la intelección de la misma no eran dos pasos en uno, era un único paso. No se tiene primero el dato y luego se verifica, sino que se vive y se piensa cómo se vive al mismo tiempo. Con razón, todavía en 1994, Berlin refería a **“los problemas de un pluralismo auto-consciente”**,<sup>1635</sup> para el subrayado insoslayable del trabajo que espera en continuo en este campo, obligados a imaginar, desde los propios

<sup>1633</sup> Carr, R. “Entrevista a Isaiah Berlin”. En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986. p. 125. No hay versión inglesa.

<sup>1634</sup> Berlin, I. “El concepto de historia científica”. En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. pp. 215-216. Que corresponde a Berlin, I. “The Concept of Scientific History”. En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. p. 128. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980: **“Because we claim to know what men are like, nor, as a rule, by careful observation (...) but because we claim to know (not always justifiably) what –in essentials- a human being is, in particular a human being who belongs to a civilization not too unlike our own, and consequently one who thinks, wills, feels, acts in manner which (rightly or wrongly) we assume to be intelligible to us because it sufficiently resembles our own or those of other human beings whose lives are intertwined with our own (...) which we can remember or imagine, and which we describe in terms of the general laws which cannot possibly all be rendered explicit (still less organised into a system), but without which the texture of normal human life –social or personal- is not conceivable”**.

<sup>1635</sup> Berlin, I. and Williams. B. “Pluralism and liberalism: a reply”. *Political Studies*, XLII (1994) pp. 293-303: **“The problems of a self-conscious pluralism”**. Traducción nuestra. La frase está dicha al final de la réplica, donde, después de señalar el pro y contra del artículo de Crowder, Berlin y Williams señalan que la discusión acerca de los problemas del liberalismo será más útil si se realiza sobre desarrollos concretos de aspectos bien conocidos ya del liberalismo y sobre los problemas de un pluralismo auto-consciente, pues es donde mejor pueden emerger las dificultades del liberalismo que el pluralismo aborda.

recursos, la validez y respuesta que ofrecemos a aquellos conflictos, lo inteligible en el mundo bajo la *forma de la reflexión pluralista*.

Fue así que Berlin compuso su cuadro para toda la tradición del pensamiento occidental. Enfocó el monismo para tener la visión de su arquitectura conceptual y concluyó que esa forma no habría de satisfacer los requisitos que para ella misma se auto exigía. Lo que el monismo ha considerado en su larga trayectoria en Occidente la referencia al ser, a la esencia o al ente, y ha dicho que la intelección de este ser es una intuición, y fijó en esta relación de mente-cuerpo, o cuerpo-alma lo que ambas tenían en común –ya sea una forma ideal o una sintaxis-, fue la separación introducida para que pudiera ser reconstruida bajo formato monista, donde indagación filosófica de una parte y pensamiento suprasensible de otra, se unían en esa totalidad, buscándose la relación entre ambos que pudiese ser calificada de verdadera –verdadero el hecho y verdadero el ser- y atemporal. Para Berlin, toda esta operación era una falacia gigantesca. Pero el que no se advirtiera no era incomprensible del todo:

"Quienes no comprenden que lo que es posible en una época y situación puede ser totalmente inconcebible en otra, no alcanzan a comprender algo universal y fundamental acerca de la única manera en que la vida social, o la mente humana, o el crecimiento económico, o alguna otra sucesión, no sólo se desenvuelve, sino que puede o debe desarrollarse".<sup>1636</sup>

Este texto era ya la enésima explicación, ahora en 1966, que de la inteligibilidad resultante del Pluralismo, Berlin, aplicaba. *Situaba el campo de la explicación en la forma incondicionada del Pluralismo, que no puede dar razón de ninguna obligación per se para lo que dentro de sí se pueda desarrollar, lo cual no significa que no se puedan conocer. Sólo puede apelar a los constituyentes esenciales de esa forma de la intelección: rational belief, individuo, libertad, incompatibilidad. Para dar formato a los contenidos que se desarrollen dentro un modelo pluralista. Para dar formato, es decir, para condicionar ya estos contenidos, de no ser así ni siquiera podría darse el caso de modo inteligible.* Berlin afirmó que esta era la objetividad, plena de derecho como tal, susceptible de ser alcanzada en los asuntos humanos. Y la consideraba bastante para constituir una vida en *común*, porque la interpretación de los hechos que auspiciaba probaba, para él, ser adecuada para la conciencia histórica que nuestro tiempo exigía:

"Es esta clase de conciencia (el sentido histórico) la que, según se dice, nos permite entender que determinado tipo de estructura legal está 'íntimamente conectada', o es parte del mismo complejo, con una actividad económica, un punto de vista moral, un estilo de escribir, o de bailar, o de practicar un culto; mediante este don (sea cual fuere su naturaleza) reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu humano 'pertenecen' a esta o aquella cultura o nación o periodo histórico, aun cuando estas manifestaciones puedan ser tan

---

<sup>1636</sup> Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 186. Que corresponde a Berlin, I. "The Concept of Scientific History". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. p. 108. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980: "Those who do not understand that what is possible in one age and situation may be wholly inconceivable in another fail to understand something universal and fundamental about the only way in which social life, or the human mind, or economic growth, or some other sequence, not merely does, but can, or perhaps must, develop".

distintas unas de otras como la manera en que los hombres forman letras sobre el papel difiere de su sistema de tenencia de la tierra".<sup>1637</sup>

La densidad de significado vital de las *rational beliefs* y del lenguaje ordinario apela a formas de reflexión que pertenecen directamente al mundo. Ni siquiera, de producirse un cambio tan radical que nos obligara a abandonar esta *textura total*, y sustituirla por otro grupo de ideas o referencias que fundasen una nueva sea del tipo que fuere, nos veríamos posibilitados a abandonar la anterior, pues el análisis, la crítica y cualquiera de otras actividades tendentes a inteligirla, podrían realizarse si no es desde la anterior, pues sería lo único de que disponemos para efectuar dicha transición:

"En la vida común y corriente, lo que llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida, o *sense of reality*".<sup>1638</sup>

A Berlin le pareció que el Pluralismo, como doctrina filosófico-política, encajaba mucho mejor con esta explicación de la naturaleza humana y su realidad histórica tal y como la estaba viviendo e interpretando él mismo. Le proporcionaba una explicación válida y más coherente para comprender la situación a la que había llegado nuestra época en la segunda mitad del siglo XX. Con el impacto de los desastres del siglo dirigió su reto a comprobar si bajo su *sense of reality* y su *imaginative insight* se podían comprender aquellos fanatismos extremos sin, necesariamente, llegar a la construcción de otro monismo que le diese réplica, de otra contrafé capaz de arrastrar a los individuos a otro altar en el que inmolarse. El individuo que comprende bajo la perspectiva pluralista, opera bajo un formato cognoscitivo donde no es posible presuponer siempre predictibilidad del todo y que no esta libre de refutación. Pero se trata de una refutación, también, específica y acorde al planteamiento intelectual original:

"[estas categorías] Son destruidas o transformadas por aquellos cambios en la concepción total de un hombre, o un medio, o una cultura, que constituyen la más dura prueba (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y, en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar".<sup>1639</sup>

---

<sup>1637</sup> Ibídem. p. 188. [p. 109: "It is this kind of awareness (the historical sense) that is said to enable us to perceive that a certain type of legal structure is 'intimately connected' with, or is part of the same complex as, an economic activity, a moral Outlook, a style of writing or of dancing or of worship; it is by means of this gift (whatever may be its nature) that we recognise various manifestations of the human spirit as 'belonging to' this or that culture or Nation of historical period, although these manifestations may be as different from one another as the way in which men form letters on paper from their system of land tenure"].

<sup>1638</sup> Ibídem. p. 215. [p. 128: "In ordinary life we call adequate explanation of the rest not on specific pieces of scientific reasoning, but on our experience in general, on our capacity for understanding the habits of thought and action that are embodied in human attitudes and behaviours, on what is called knowledge of life, sense of reality"].

<sup>1639</sup> Ibídem. p. 187. [p. 109: "They are destroyed or transformed by those changes in the total Outlook of a man or a milieu or a culture which it is the hardest (and the most important) test of the history of ideas (and, in the end, of history as such) to be able to explain"]

Berlin identificó tres *turning points* críticos que tuvieron ese efecto en el pensamiento filosófico-político occidental. Aquí, nuestro autor ya no refería a una época, sino a la Historia de las Ideas en perspectiva de veinticinco siglos. Afectaba a las transformaciones culturales de la Historia y las sociedades y el rol único que la idea de individuo jugó en ellos. Sobre todo en el tercero y último, un periodo cuyos pensadores nos hablan directamente a nosotros, con un lenguaje que no nos supone demasiado esfuerzo comprender porque todavía es el nuestro. Utilizó el primer *turning-point* para emplazar la idea de individuo en la propia historia humana; el segundo para individualizar en el medio político los modelos conceptuales presentes en una misma sociedad y el impacto moral que acarrea; y, el tercero, para que lo viviéramos en carne propia e intentáramos estabilizarlo intelectual y políticamente. Cruzó transversalmente los tres con las dos grandes corrientes de todo el pensamiento social occidental: racionalismo griego y teleología judeocristiana, en correspondencia con el primer y segundo *turning point*. Y, en relación al tercero, que ya era el nuestro, propio, reconoció la compleja presencia que todo lo anterior producía y sus consecuencias, de modo que se empleó a fondo en revisar la idea de racionalidad subyacente. Fue tejiendo el Pluralismo, como modesto fedatario de la situación de hecho que se producía como *forma de la reflexión* y *forma de la cultura*, que pareciera más acorde con el tipo de raciocinio que emerge y es aplicable a los asuntos humanos. Si tomamos el siguiente texto, uno de los más claros que Berlin haya escrito:

"El *pluralismo*, con el *grado* de *libertad 'negativa'* que lleva consigo, me parece un *ideal* más *verdadero* y más *humano* que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio 'positivo' de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. *Es más verdadero* porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son *múltiples*, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua *rivalidad unos con otros*. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de *una sola escala*, de manera que no haga falta más que mirar a esta para determinar cuál es superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las *decisiones morales* como operaciones que, en principio, pudieran realizar las *reglas de cálculo* (...) Es más humano porque no priva a los hombres (en nombre de algún ideal remoto o *incoherente* -como les privan los que construyen sistemas-) de mucho de lo que han visto que les es *indispensable* para su vida como seres humanos que *se transforman a sí mismos de manera imprevisible*. En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo menos en grandes unidades, de tiempo y espacio, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos".<sup>1640</sup>

<sup>1640</sup> Berlin, I. "Dos conceptos de libertad". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 242-243. 243. Que corresponde a Berlin, I. "Two Concepts of Liberty". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. pp. 216-217: "Pluralism, with the measure of 'negative' liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great, disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognize the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. To assume that all values can be graded on one scale, so that it is a mere matter of inspection to determine the highest, seems to me

Estábamos así, ya, no sólo ante una *forma de la reflexión*, sino ante una *forma de la cultura* llamada Pluralismo. Entendida como forma de la reflexión y la cultura posible para nuestra época, no absoluta, que reconoce el ámbito genuino de la mediación intelectual: un conjunto de conceptos y categorías que se pueden conocer, objetivamente válido de acuerdo con el tipo de conocimiento de que se trata. Más acorde con lo que nos es dado, justificadamente, pensar y cambiar, una vez que se ajusta a sus propias condiciones de objetividad empírica y el modo de obtenerla y refutarla, como corresponde a alguien que decide libremente los fines de su vida y los valores con los que quiere vivirla. Pudiendo ser incompatibles como característica positiva del propio modo en el que los pensamos: la libertad básica, la razón consciente y la capacidad de comunicarse con otros semejantes desde el espacio independiente de su propia libertad.

Una *forma de la cultura* en estricta aplicación de la definición viquiana de la cultura: la capacidad de los seres humanos para auto-transformarse en algo que no pueden predecir del todo. Distinguiendo a esta como la seña bajo la cual nos reconocemos como humanos operando acorde a la razón consciente que nos es propia y que, también, se puede rebasar como monismo hasta llegar, en situaciones extremas, a poner en peligro esta misma forma de la reflexión y la cultura. Si el planteamiento del Pluralismo de Berlin nos invita a pensar alguna suerte de redefinición de los que sea o signifique *vivir en común*, pareciera que proposiciones habituales que se utilizan con frecuencia para expresar la mejor vida en común, insertas en la base de numerosas ideologías presentes en la sociedad –liberalismo, socialdemocracia, comunitarismo, multiculturalismo– y que contienen los dos términos de la relación de lo Uno –*entre todos* o *todos juntos*– y lo Múltiple –*cada uno* o *cada uno solo*– quedaría transformadas por el Pluralismo que rechaza este tipo de planteamientos cognoscitivos para la vida en los que los dos términos son los términos de la relación *si x entonces q* del logicismo o el sujeto-predicado de la conexión bradleriana. Que nos situaría ante una especie de proposición que afirma que esta posición cultural no es *entre todos juntos* ni es *cada uno por separado*, sino que es *entre cada uno*. Donde la esfera política, que en el primer ejemplo es omnipresente y en la segunda ha desaparecido, de acuerdo a ambos tipos de monismo absoluto, el de la igualdad y el de la libertad; en la tercera, que no es ninguna síntesis de las dos anteriores, sino otra perspectiva del problema –justamente la pluralista– emplaza esa misma esfera política en una nueva misión, a la luz de la idea de naturaleza humana que expone y el marco normativo positivo que se extraería.

Nos preguntamos cómo, la *forma de la reflexión pluralista*, soporta la democracia pluralista. Hasta cierto punto, Berlin proponía una forma inédita de planteamiento que no acertaba a ver –con razón o no– en el panorama filosófico-político de la segunda parte del siglo XX. Dando por descontado aquí que, él mismo, era consciente de que estaba, como mínimo, esbozando ese mismo planteamiento que confesaba que necesitaba nuevos conceptos aun no formulados. Y que lo hacía en los términos que podía hacerlo, a

---

falsify our knowledge that men are free agents, to represent moral decision as an operation which a slide-rule could, in principle, perform (...) It is more humane because it does not (as the system builders do) deprive men, in the name of some remote, or incoherent, ideal, of much that they have found to be indispensable to their life as unpredictably self-transforming human beings. In the end, men choose between ultimate values; they choose as they do, because their life and thought are determined by fundamental moral categories and concepts that are, at any rate over large stretches of time and space, a part of their being and thought and sense of their own identity; part of what makes them human".

sabiendas de que si la inteligibilidad y la moral estaban dados –en el *entre* de la expresión *entre cada uno*- y, en la libertad –con sus tres preguntas del *cada uno*-, resultaba complejo el mecanismo de la interrelación ¿A qué podría referir Berlin, entonces, cuando pronunciaba la expresión *política o esfera política*?

Si nos fijamos en las ideas de, por un lado, naturaleza humana de Berlin y, por otro, en la de cambio inteligible -cambio político- que se puede comprender, como los dos ingredientes principales para obtener respuesta a la pregunta de por qué debo obedecer, la esfera política, en el Pluralismo, no sería más -ni menos-, que la primacía intelectual del Pluralismo como *forma de la cultura*. Esto es, una *forma de la cultura* que no tiene mucho que decir acerca de las *formas de vida*, excepto la sujeción conceptual –monismo incluido- de estas al propio formato pluralista, que sí señala cuando se vulnera esa *forma de la cultura* en su conjunto. De ahí que Berlin dijera que sus conclusiones no eran muy apasionantes –sobre todo para todos aquellos que busquen causas por las que autoinmolarse- y que se dirigían a una cosa tan aparentemente poco ambiciosa y laxa como mantener la vida humana en acción, viva.

#### 4.

Berlin ha sido testigo en el siglo XX y ha pensado, en general, para nuestra época, las ideas de naturaleza humana con la que cada modelo predominante ha trabajado. Si estos respondían a una tesis de fondo organicista, mecanicista, metafísica, religiosa, panteísta, racionalista o de cualquier otra índole. En la idea de naturaleza humana que nos ofrece con su Pluralismo, efectuó una operación que, creemos, es de extraordinaria riqueza interpretativa, pues desvinculó esa naturaleza de cualquier *dependencia social* que, formal y conceptualmente, otros modelos pudieran tener: Berlin dijo que el ser humano no es un *ser social*.

No estaba, en ningún caso, desentendiéndose de la suerte que corrieran sus semejantes, como pudiera parecer cuando dijo que no pensaba que él tuviera que decir a la gente cómo vivir, cuando la gente, en la posguerra, luchaba por sobrevivir. Esto, simplemente, no le era siquiera posible plantearlo, de acuerdo a las propias premisas epistemológicas y morales del Pluralismo, en tanto que era el propio conocimiento intelectual y la propia filosofía moral de la incompatibilidad de los valores quienes ya presuponían, respectivamente, la existencia misma del lenguaje y de la vida, que es como decir la existencia de los demás incorporada en la raíz de la elección individual misma sin la cual no había *objetividad* posible. Fue en su ensayo sobre Mill donde mejor lo expuso, cuando dijo que sin tolerancia desaparecían las bases de una crítica racional, inteligible, no siendo esto ninguna falla en la teoría o error que hubiera que subsanar. De hecho, el que por siglos no se hubiera entendido así, fue el origen conceptual del monismo, con las consecuencias que se han indicado en el presente trabajo y el impacto que sobre la vida humana ha tenido. Desde su perspectiva, si alguna lección se extraía a la vista del recorrido monista en la Historia de las Ideas, era como aquellos modelos de base monista señalaban insistentemente a las personas cómo tenían que vivir, pensar y actuar. Y, cuando se comprobó a los extremos de aniquilación que esto había llegado en el siglo XX, es cuando comprendemos todo el fondo implícito en su ensayo de 1949 “Las ideas políticas en el siglo XX”, donde caracterizó al siglo, que no a la época, como hostil a las ideas. Propio de modelos monistas que no había comprendido donde están y, sobre todo, *dónde no están*, donde se puede y *donde no se puede* generar relaciones de dependencia entre los individuos. Berlin no aceptó dependencia alguna y así surgió su



idea de la naturaleza humana que aquí hemos reflejado y que, nuestro autor, como tal, es cierto que nunca formuló en esta presentación que aquí hemos agregado, pertrechada *del blindaje de los tres noes –no social, no perfectible, no compatible–* que, sin embargo, sí creemos que él repitió asiduamente por separado. Para insistir una y otra vez que, intervenir ahí, era unificar de nuevo y una vez más, todos los ámbitos de la vida, deteriorando igualmente aquellos que son *comunes*, justo donde es posible el entendimiento o el manejo de conflictos y, por descontado, el apercibimiento, lo antes posible y si hay la suficiente fortuna y el suficiente sentido común, de las amenazas mayores para la propia sociedad democrático-pluralista. Porque, como también hemos recogido en este trabajo, Berlin, desde muy temprano, subrayó junto a otros autores lo que hoy es un lugar común a muchos, a saber, que parecíamos aceptar con naturalidad a la democracia liberal como si tuviera siglos y siglos de existencia, como si esta no hubiese sido lo que realmente era, una *rara avis* en la historia.

Un ejemplo de este, digámoslo así, *desvío natural posible en nuestra época* –o inversión de la forma de cultura pluralista–, fue el que se produjo con el nacionalismo. Partiendo de la idea de *pertenencia* como una necesidad básica del ser humano, constitutiva de su propia necesidad en cuanto tal a la hora de entender su propia realidad, se produce el tránsito de esta idea hacia la conciencia nacional y, de ahí, a la idea del nacionalismo herido y, todavía más allá, hacia el nacionalismo patológico y excluyente. La idea de pertenencia trastocada en dependencia. Berlin no dice que, en diferente medida, esos cuatro hechos existan o convivan, sino que señala al primero como básico, ineludible, en virtud de su propia idea de inteligibilidad, donde lenguaje, vida, hechos, pertenencia, era el *rio de cultura* en el que nacemos y podemos cambiar. Tampoco habla de ellos como una secuencia lógica o una escala en la que etiquetar individuos. Las cuatro ideas están, simultáneamente, topológicamente, presentes. Dan razón unas de otras y, al hacerlo, calibran su sistema de influencia, poder y balance. Para el Pluralismo berliniano, será síntoma de arriesgado empobrecimiento de la vida individual el predominio de la patología y, con ella, el decaimiento de la inteligibilidad que tiene que comprender el valor la pertenencia *qua* inteligible. Este es un ejemplo de la base del *consentimiento político* que el individuo berliniano espera de la inteligibilidad que las tres preguntas por la obediencia exponen y de la *forma cultural* de ese conflicto desde la óptica pluralista.

## 5.

En el sacar afuera de la idea de individuo toda la amalgama relacionada con una subjetividad entendida como infundada, incompleta, fragmentada, oscura, egoísta, amorfa, religiosa, líquida, interesada, metafísica y, en definitiva, incapaz o enferma para construir, objetivamente, la vida social o estatal o, incluso, la propia vida individual concebida como asistida o terapéutica, residía mucha de la serena pero no menos amarga queja de Berlin cuando era interpretado o situado por sus contemporáneos en el grupo o compañía de los oscuros, de los metafísicos o de los irracionales, por no decir de los anti-demócratas, frente a los limpios, claros y aseados científicos que sí disponían de un tipo de conocimiento capaz de ser compartido, criticado y probado en el progreso que suponía para el bienestar de la sociedad y los ciudadanos; donde, además, la ciencias sociales aspiraban a situarse.

Como hemos expuesto, para Berlin era diáfano que investigaba y estudiaba la construcción consciente e inteligible de una racionalidad individual que pudiera, con

pleno derecho, situarse –y situar a la esfera política- en aquel último lado. Si, por un momento, damos por válido y existente, de hecho, el modelo pluralista en las sociedades occidentales, entonces, nos será más sencillo extraer la síntesis de las ideas berlinianas acerca de la libertad. Puesto que la libertad, si se nos permite expresarlo así, también caía de aquel segundo lado, orientada conceptualmente en Berlin a romper la fuerte idea del individuo aislado que, justamente, se encuentra aislado porque no comprende o ha roto los vínculos que le unen con sus congéneres en el uso de un individualismo atomizado al que, supuestamente, conduce el concepto de libertad negativa. Como fácilmente podemos observar, se comprende por qué Berlin vinculó la pregunta por cómo vivir a la respuesta o ubicación que se diera a la cuestión de la libertad. En ella se jugaba la idea del vínculo social, la racionalidad que lo soportara o cualquier otro elemento justificativo que cumpliera ese papel ordenador, una explicación razonable sobre porqué otros modelos de pensar habían fijado otra perspectiva –monista- y, por último, que intentara elaborar unas preguntas básicas con *reconocimiento bastante* – dicho sea esto como requisito de la intelección, no como vana expresión- de que ahí se dilucidaba el vínculo, la conexión individuo-consentimiento-obediencia.

Era sobre esa base que el propio Berlin dijo que no consideraba al individuo como un ser social, que no deseaba, ni siquiera en el buen sentido -puesto que los sistemas bienintencionados eran igual de peligrosos para sus conceptos de libertad que los peores- que el individuo fuera conceptualmente una persona *dependiente de*, asimilando *social* a toda lógica o modelo conceptual que, históricamente, mermara o disminuyera, de inicio, la capacidad intelectual. Con esto, convertía en absurda la idea mayor, predominante, que consideraba al individuo un ser aislado y necesitado de guía. Y nos invitaba a reflexionar sobre la idea de la sociedad en la que se aceptara su idea de naturaleza humana, en tanto consciencia interiorizada. Donde *conciencia interiorizada* es, a la vez, exteriorizada, puesto que se trata de la libertad básica común, donde *común* es muchas cosas a la vez, para las que Berlin no tiene una escala o elenco, porque prefiere mantener a toda costa la capacidad de *distinguir, inteligir, ajustar*, antes que preocuparse por listarlas.

De acuerdo a lo anterior, el *blindaje* de la libertad berliniano perseguiría, al menos, dos objetivos: el primero, rehacer un concepto de libertad que fuera válido para obtener un balance más acorde a la importancia extraordinaria del individuo democrático pluralista en la relación individuo-sociedad-estado, donde fueran claros los conceptos de libertad y las preguntas bajo las cuales estas esferas se interrelacionan, derivándose de ahí las responsabilidades de cada uno y, en segundo lugar, justificar la predominancia individual en la democracia pluralista en razón de que la libertad es un elemento insustituible para el *sense of reality* de cada persona. Berlin creía que esta era la mejor base para la mejor vida individual posible y para que pueblos y sociedades levantaran el vuelo y dieran lo mejor de sí mismas. Esta libertad era la que nuestro autor deseaba ver reflejada en los cimientos de la sociedad y las instituciones del Estado, especialmente este último, que se toma por testigo de las bases del consentimiento político entre individuos, atentos, sobre todo, a la falibilidad del propio instrumento del que se dotan. Al fin y al cabo, comprensiblemente, podemos pensar que Berlin creyera que los dilemas que su idea de libertad y conflicto congénito plantea al individuo, necesitará de muchos de los recursos que la sociedad y el estado no pensaban antes que se debiera dedicar a ellos, en tanto que grupos y gobiernos se ven obligados a responder a las preguntas de la libertad y pensar, por ejemplo, en qué pueda consistir hoy una sociedad administrada, a

la vista de lo que la idea del individuo intelectivamente libre puede significar, y qué tipo de vínculos existen o se construyen ahí o cómo se piensa la relación privado-público, si es hemos de entender ese *blindaje* de la libertad negativa como la máxima protección que la mediación individual necesita y que, como mediación, es consustancial a la supervivencia misma de la democracia representativa que no puede dejar de plantearse la conexión individuo-democracia, tal y como Berlin se preguntó por ella a finales de los años cincuenta. Para sugerir que hay conceptos de individuos y de naturaleza humana que conducen, con más facilidad de la que nos gustaría admitir, a regímenes no democráticos.

## 6.

Si aceptamos el doble planteamiento político de Berlin para nuestra época, ilustrado y romántico, tenemos, por un lado, la revolución francesa como el intento sin igual de organización política bajo la soberanía de la razón. Siendo esta razón planteada como monismo racional que portaba consigo la idea de un individuo enmoldado en esa misma razón, con todo lo que eso significaba de liberación contra el oscurantismo religioso, feudal y político y, también, de identificación absoluta de esa razón con lo que no era sino una de sus modalidades. Su relativo fracaso dispuso para el siglo XIX un legado en el que todas las tendencias, doctrinas y modelos de sociedad, por expresarlo así, del *lado racional*, desplegaron sus conceptos. Desde el liberal-mercantilismo, hasta el marxismo, el positivismo, el socialismo o el conservadurismo, motivo por el cual nos ayudamos aquí de la fértil imagen que Max Weber alumbró, sobre el predominio burocrático-tecnocrático para el *modus vivendi* de la organización de la vida y la cultura occidental, sin que por ello variara el predominio absoluto de esa modalidad del conocimiento racional y, antes bien, se identificara al individuo, aún más si cabe, con el encaje en ese molde o espejo cognoscitivo. Por otro lado, si aceptamos, también, la idea berliniana del *turning point* romántico, basado en el venir a menos de la aquella fe racional y la organización política de la vida de las naciones, se produjo entonces, el paso al centro de la escena política de la voluntad como modelo del conocimiento, sobre conceptos tales como costumbres, nación, tradiciones, lengua, raza, naturaleza o pertenencia a la tierra y que sostuvieron ideologías más o menos tradicionalistas o revolucionarias, como Carl Schmitt teorizaba, en su intento de recuperación de la esfera política como esfera pública hegemónica, igualmente colonizadora de todo su significado para la vida -que, como reflejamos, en el balance de daños, Berlin declaró como mucho más dañina que el sueño ilustrado- es factible comprender, en su conjunto, la certeza de Berlin: que ninguna de ellas sería capaz de albergar nunca, si se nos permite decirlo así, la casa del ser humano, *qua* búsqueda o fin expreso para el que se declaraba que existían en este mundo como razón o voluntad ¿Había que interpretar, por ello, a estos dos modelos como intentos fallidos? Entendemos que Berlin dijo que no. La misma pretensión de descartarlos era como descartar la propia historicidad y las condiciones de inteligibilidad de uno mismo, lo cual sería como el absurdo de querer pensar en el vacío. Es por esto que a Berlin, la comprensión de los fundamentos comunes del conocimiento de los dos modelos predominantes, le permitió ser el ilustrado que acepta las lecciones del humanismo romántico y viceversa, espantado ante cualquier intento de unificación o de culminación por separado de alguno de ellos. Y si aceptamos, a la vez, cómo la base epistemológica básica de las doctrinas políticas del siglo XIX, quedaba afectada por esta misma operación, es factible aceptar, también, la desorientación de liberales y socialdemócratas deambulando por el siglo XX.

Los liberales porque parecían no comprender a fondo el impacto de las ideas con las que habían acompañado, mezclado o intercambiado su propia doctrina durante el siglo XIX – siendo ya ella misma esa *nueva doctrina acompañada*- y, tampoco, cómo la aparición de nuevos conceptos *no originarios* de la misma, como la sociedad y el estado, les exigían, aún nuevas interpretaciones, de ahí que el idealismo liberal británico de finales del siglo XIX, representara una opción para atacar esta complejidad, pues revisó el escepticismo de Hume con el idealismo alemán, intentó asimilar a la clases sociales bajo la idea de sociedad soportada por el *Todo* social, y quiso acoplar la idea del Estado con la del Imperio para dotar a aquel del sentido la misión de este. Y a excepción hecha de la voces, cada una con sus propio desconcierto de, por ejemplo, Constant al inicio del siglo, Mill a mediados o Turguenev casi al final.

Los socialdemócratas porque no llegaban a entender como de íntima era la filosofía política que compartían con el liberalismo, y la ingenua facilidad con la que rebasaban de continuo los límites de la razón en busca de la ilusión del sueño ilustrado, acompañados de la proclamación de la supremacía de un valor –la igualdad- ignorando la incoherencia de la operación misma y cómo se le acompañaba con visiones organicistas y cerradas de la sociedad –*real utopianism*-, que consideraban demostradas y buenas *per se*, en tanto racionales. Junto a ello, la simpleza con la que apartaban la lección de los hechos o el entusiasmo con el que abanderaban medidas políticas soportadas por otros tipos de conocimiento distinto, como Berlin dijo, al que fundamenta la política.

Como hebreo empapado de historia, el Pluralismo de Berlin no es un intento de síntesis entre Ilustración y Romanticismo, Atenas y Jerusalén. Berlin intentó establecer una concomitancia –que no secuencia- del pensamiento y las ideas de Zenón o Diógenes y de aquella especie de descubrimiento de la política como actividad que se podía separar de la idea de la vida buena o de la idea de que la sociedad era aquello para lo que estaba hecha la vida individual, que las aporías de Zenón mostraban que, *lógicamente*, nunca se alcanzarían, nunca se juntarían, y que la protesta de Herzen mostraba que, *empíricamente*, ya se habían juntado, precisamente, falseando la demostración lógica que negaba esa posibilidad. Introduciendo ahí a las *cuñas de la separación*, desde la perspectiva de todo autor que, estuviera donde estuviera ideológicamente, retuviera portador de ideas originales o nuevas: Maquiavelo, Vico, Herder y muchos más. Creando una especie de metáfora histórica para lo que nos hemos tomado la licencia de denominar *Historia de la Ideas del Pluralismo* en, tal vez, grosera comparación con una *Historia de las Ideas del Monismo*, pero que a Berlin le permitió identificar la génesis de los modelos en los cuales la esfera de la intelección individual quedó anulada o asumió un alto riesgo de que así fuera. Esta era su triple contenido: ilustrado, romántico y reaccionario. La vía ilustrada, para que el caso de la razón no estuviera perdido antes de empezar, incluso dentro del campo mismo de la razón. La romántica, para resistir la tentación de cerrar la vía de la auto-conciencia *interior* humana. La reaccionaria, para mantener viva la alarma ante la idea de la inutilidad de cualquier *intermediate realm* que las otras dos, de un modo u otro, sí sostenían. Asimiladas las tres, fue cuando dijo, sucesivamente, para cada una de ellas:

"La idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros (...) la

intercomunicación entre culturas en el tiempo y en el espacio solo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como un puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son suyos”.<sup>1641</sup>

El resultado fue para Berlin una interpretación coherente porque, antes, se preguntó con qué tipo de conocimiento y racionalidad se podía seguir, legítimamente, pensando en la historia y la política. Aquí, el hecho de vivir en primera persona, y al lado de Austin o Ayer, la revolución analítica, fue decisiva para sus propias respuestas, puesto que, como historiador de las ideas tenía, indefectiblemente, que operar con una idea de la racionalidad que le permitiera un orden para la selección e interpretación de los hechos históricos. *Consciente de ello*, también se preguntó qué conceptualizaciones del individuo aparecía tras las perspectivas políticas, económicas y culturales del monismo. Ahí observó al individuo, políticamente, absorbido por la idea de la voluntad general y la sociedad; económicamente, por un individuo cuya legitimidad quedaba a merced unidimensional de las fuerzas de producción y, culturalmente, sujeto a la justificación individual del catolicismo, el protestantismo o el calvinismo y las doctrinas más o menos tradicionalistas o conservadoras que alimentaban; también de ideas como el progreso o la aportación científico-técnica al significado de la vida. O, dicho de otro modo, un individuo al que, en tanto singular, era materia natural de la religión o la monarquía absoluta y al que la Ilustración, para reivindicarlo, puso en manos de otra entidad, la sociedad racional de la voluntad general y, para reclamarlo de nuevo, el Romanticismo expuso en continuo a la inmediatez de la vida, cuya insoportabilidad derivó en la idea de la nada o nihilista, justamente para intentar ubicar en los extremos metafísicos del origen y el destino, al menos, más que una respuesta, una conclusión. De aquí, nuevamente, el valor de la *intelligentsia* rusa para Berlin, al explorar, en medio mismo de la tormenta, todo este universo moral desde la razón consciente.

## 7.

Es dudoso, sin embargo, que nada de lo anterior pudiera haber salido a la luz o fuera conocido en el periodo central de la vida de Berlin. Las condiciones de la primera mitad del siglo XX y sus consecuencias en décadas posteriores, como hemos insistido, produjo un cierto desacople entre el Berlin liberal y el Berlin pluralista. Parece, sin embargo, que esto ha servido para que, en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, fructificasen estudios, libros e investigaciones bajo la perspectiva de comprender a fondo todas aquellas circunstancias. Cuando al propio Berlin, 1952, un colega estadounidense le preguntó acerca de cuáles eran sus propuestas, respondía en carta privada:

“Creo que lo que estoy reclamando es lo que normalmente se conoce por liberalismo. i. e. una sociedad en la cual el mayor número de personas se permiten perseguir el mayor número de ideales tan libremente cómo es

---

<sup>1641</sup> Berlin, I. “La persecución del ideal”. En, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992. pp. 29-30. Que corresponde a Berlin, I. “The Pursuit of the Ideal”. En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. p. 11: **“The conception that there are many different ends that men may seek and still be fully rational, fully men, capable of understanding each other and sympathizing and deriving light from each other (...) Intercommunication between cultures in time and space is only possible because what makes men human is common to them, and acts as a bridge between them. But our values are ours and theirs are theirs”.**

posible, en la que estos fines sean criticados lo menos que sea posible y que el fervor con el que tales fines sean sostenidos no necesite ser reforzado por algún falso argumento racional o supranatural para probar la validez universal de tal fin (...) una sociedad en la que la gente es cautelosa al respecto de (a) fines remotos, fines distantes que justifican el sacrificio de miles para que millones puedan ser felices, y lo que ocurre es que esos miles (o millones) son debidamente sacrificados sin que el resto gane nada; (b) todos los fines que están relativamente cerca y al alcance y *ad hoc*; donde los principios generales están abolidos menos seres humanos son sacrificados por alguna regla general que ha perdido su validez que puede que nunca tuviera y, finalmente, (c) en donde las cosas son hechas a la luz del sentido común y la gente no violenta sus propios instintos embelesados por doctrinas o fanáticos, o se hagan una vivisección moral para adquirir más poder, dinamismo, etc. y hacer caer así la otra parte”.<sup>1642</sup>

Podemos imaginar cuál sería el estado o la situación socio-política de posguerra para que Berlin escribiera esa respuesta que, hoy, puede parecer más normal o entendible. Sin embargo, en ella estaba contenida y sumergida casi toda su reflexión pluralista. El individuo fue el núcleo central del humanismo liberal y origen del propio edificio jurídico de la democracia liberal desde el siglo XVII en adelante, con lo que cualquier modificación al respecto podría estremecer las bases de esta misma concepción individual, como así de hecho sucedió con los cambios que sobre la idea de ser humano introdujeron la Ilustración y la Contra-ilustración y cuya consecuencia más letal se produjo ya en el siglo XX, cuando todas las últimas limitaciones kantianas fueron saltadas en el siglo XIX, a pesar de las voces de Constant, Mill o Herzen. La referencia histórica de Berlin fue netamente liberal, a lo largo de su vida convivió con el liberalismo, estudió y se inspiró en autores liberales, identificándose con la inmensa mayoría de ellos, se adhería desacomplejadamente al humanismo liberal, desconfiaba de las estructuras o doctrinas abstractas que no pisaban la realidad y despreciaban los hechos, no era dogmático a la hora de aceptar balances y equilibrios entre valores básicos. Creía en el reformismo, en los individuos y su capacidad para imaginar y auto-crearse por vías que no se pueden predecir del todo, alentaba la creatividad, celebraba el estado del bienestar. Vivía cómodo dentro de los más familiares términos liberales. Sabía que liberalismo y socialdemocracia eran enemigos íntimos, capaces de atemperarse en la posguerra del siglo XX a la vista de la insuficiencia lógica y empírica de toda ideología o filosofía política. Rechazada el fundamentalismo del mercado de liberales dogmáticos y la obsesión planificadora de socialistas obtusos; alertaba y vivía

---

<sup>1642</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. pp. 350-351. Carta a Herbert Elliston, 30 de diciembre 1952: “**I think that what I am pleading for is really what used to be called Liberalism, i.e. a society in which the largest number of persons are allowed to pursue the largest number of ends as freely as possible, in which these ends are themselves criticised as little as possible and the fervour with which such ends are held is not required to be bolstered up by some bogus rational or supernatural argument to prove the universal (...) a society in which people are wary of (a) remote ends, distant goals which justify you in slaughtering thousand that millions may be happy, and where all that happens is that the thousands (or millions) are duly slaughtered while the beneficiaries reap nothing; (b) all ends which are [not] relatively near and attainable and ad hoc; and where general principles are avoided, lest human beings are sacrificed to some general rule which has lost any validity which it may ever have had, and, finally, (c) in which things are done in the light of common sense, and people do not do violence to their own instincts because they become spellbound by doctrines or fanatics or vivisect themselves morally in order to acquire enough inner power, dynamism, etc., to do down the other side**”. Traducción nuestra.

con desazón la profecía burocrática de Saint-Simon y Weber en la que convergían ambas como dirección científica y planificada de la sociedad. Recomendaba escepticismo, moderación, humildad, como los signos más saludables de una sociedad en donde los seres humanos guían sus propias vidas. Reconocía el papel de la democracia liberal y, el Estado que la defiende, como necesario, para que aquellos fines se obtuvieran y una parte de las efectivas mediaciones de conflictos e intereses se produjeran, sin adoración o pleitesía de ninguna clase para este mismo Estado, pues si algo no se puede olvidar a la hora de pensar en el Estado es que es falible.

Por todo ello, en este trabajo hemos sostenido que liberalismo y Pluralismo han convivido en Berlin. No obstante, la resituación del individuo intelectivamente libre que el Pluralismo de Berlin ha producido ¿hasta que punto altera el individualismo liberal? Durante el siglo XIX, el individualismo liberal recibió pronto críticas reaccionarias sobre su pretendido reparto de derechos políticos –con De Maistre como claro ejemplo- y, también, críticas progresistas –Saint-Simon, también como ejemplo- porque, justamente, esos derechos políticos liberales, a la vista de la propia sociedad de mercado liberal, eran socavados desde dentro, produciendo una desigualdad que la idea de progreso, el dominio técnico y la administración de las cosas debía corregir con el avance de la idea social de la comunidad o el Estado, decisivamente proyectada al futuro desde entonces. Berlin creyó que ahí, si se nos permite expresarlo así, se perdió la pista del *individualismo clásico* del siglo XVII en Europa, inmerso y confiado ya, ese individuo, en la fiesta de la razón que no reparaba en las consecuencias de la revolución francesa. En efecto, si, desde el origen, el pasado o la historia, los teóricos monárquicos y católicos, bramaban por la sujeción del individuo a la teocracia como su estado histórico natural y, por otro lado, desde el futuro, el progresismo socio-utópico-marxista anunciaba otra buena nueva, la de la sociedad igualitaria, ¿qué idea de individuo se creaba ahí, *en medio*, sino la de un ser aislado de sus raíces y su esperanza, *desconectado* y atomizado, guiado ya sólo por el utilitarismo del interés? Reforzando, a su vez, el modelo monista a derecha e izquierda que habrá de reunir lo que la torpeza humana había separado. Tal y como Berlin lo estudió en la obra de Tolstoi o que Tocqueville, testigo pleno del siglo XIX, ya presintió con la “obsesión de la idea del individuo-masa”.<sup>1643</sup> Y, con todo, aquella racionalización del interés fue, como Max Weber expuso, la base de la autoridad legal-racional del modelo burocrático.

Son conocidos los ejemplos donde Berlin casi festeja la refutación, al menos en parte, del utilitarismo. Citamos un pasaje de la novela “Los hermanos Karamazov” donde lo afirmaba.<sup>1644</sup> Lo hizo para ejemplificar la existencia última de la prueba moral. Esta imagen del individuo liberal en su castillo infranqueable -en aquel YO SOY de Coleridge- que situaba el límite de la razón y la libertad individual de un ser humano donde comenzaba la de otro, cercenaba, precisamente y de raíz, el ejercicio del individualismo intelectivamente libre que el Pluralismo defendía, pues, epistemológicamente ¿qué clase de rendimiento comprensivo cabía esperarse allí donde no se permite ese mismo ejercicio? Y, automáticamente, ¿qué clase de moralidad, si es que cabía alguna? La libertad, en el Pluralismo, no es un *atributo* acerca de lo que, o sobre qué, sino *con lo que* comprendemos. Berlin no cifraba aquí ninguna clase de igualdad o alguna suerte de inmanencia de lo humano. Era *simple* empirismo intelectual, ordinario. Creyó, no sin

---

<sup>1643</sup> Urbinati, N. *Individualismo democrático*. Ed. Donzelli. Roma, 2009. p. 92: “L’ossessione per l’unità dell’individuo-massa”. Traducción nuestra.

<sup>1644</sup> Vid. Supra, nota 517.

perspicacia, que, dadas las limitaciones del ser humano y el número y amplitud de las amenazas y riesgos que afronta en su vida, este tipo de intelecto era el que mejor favorecía el paulatino ensamblaje de las mismas, el más gradual posible y procurando, al mismo tiempo, algún tipo de equilibrio, por otra parte, siempre un poco torcido y, todo ello, todo lo anterior, *dentro* del propio individuo, con lo que la idea de autocontrol estaba contemplada. De modo que aquel individualismo liberal y este individualismo pluralista, sólo en parte, podían compartir los mismos fundamentos. Estas eran, también, las *facetas comunitaristas* que cabía identificar en Berlin, pues también los autores comunitaristas buscaban un valor para la comunidad y la democracia, *en sí misma*, aun cuando los individuos del comunitarismo *interiorizaban desde afuera*, colectivamente, ese valor y atribuían a Berlin, netamente, la posición liberal.

¿Qué sentido puede tener aquí, siquiera, la idea misma de universalismo? La democracia pluralista cambia la perspectiva de la evaluación de lo que pueda significar vivir juntos. En esa evaluación, Berlin llegó, incluso, a *apropiarse* del pasado de modo tan suyo que hasta hemos podido proponer una Historia de las Ideas en su propia perspectiva pluralista. Y enfocar desde ahí una forma de la reflexión y de la cultura. No lo hizo, naturalmente, para quitarse de encima el peso del pasado monista. En la idea de lo *común* –donde pierde toda relevancia considerar que sea universal o no, pues estaríamos todavía en la lógica de la ciencia, en la *petitio principii* de la racionalidad de la racionalidad-, lo importante para Berlin –y Austin- era alargar su alcance a la comunicación entre intelectos, sin poder precisar *a priori* qué saldrá de esa misma comunicación. Aunque lo que pudo vivir aquella tarde, cuando escuchó el discurso a la nación de Kennedy sobre la crisis de los misiles, fue que aquel presidente era ya para el presente o el omnipresente. Sintió entonces la incomodidad de no sentirse en casa, puesto que se preguntaba qué había sido del pasado, como la disposición misma de los conceptos y categorías con los que pensamos acerca del presente y que, Kennedy, con aquel despliegue universal, parecía mirar desde otra realidad y, una vez más, obligaba al Berlin europeo a reconstruirse a sí mismo sobre esa lógica, cosa que, sumado a sus opiniones de sobre las revueltas de los sesenta y setenta, no parecía dispuesto a asumir con aquella su hastiada percepción de *déjà vu*.

Y por lo que respecta a la esfera moral, en el Pluralismo berliniano, se trata del reverso moral de aquella intelección que, como tal, no decía a ningún individuo lo que tenía o no tenía que hacer. Pero que, al hacerlo, esto es, al elegir –o tenerlos ya- los valores con los que alcanzar los fines que, de un modo u otro, responden a la pregunta acerca de cómo vivir, reproducía, por un lado, la imposibilidad del cierre categorial monista y, por otro, la imposibilidad de hacerlo en ausencia de razonable objetividad que, de nuevo, no podía presumirse sin, antes, examinar los valores que sostienen otros seres humanos. Aspecto este que acerca a Berlin a una cierta visión del multiculturalismo, de nuevo, si este no pierde de vista la doble operación austiniana de la elección y, a continuación, de los criterios de la elección, lejos de toda suerte de relativismo moral o cultural que no comprenda los anclajes conceptuales que maneja. La naturaleza conflictiva de los fines y valores que elegimos para vivir es consustancial a su condición. Berlin no contemplaba esto como un drama o un desastre, era otro simple hecho que remitía a las condiciones políticas y normativas para su manejo, asociado a las características que exige la democracia pluralista, esto es, el reconocimiento de individuos libres que asumen que así puede ser y, que, a ser posible y por la cuenta que les trae, además de su elemental



referencia normativa, no ignoren las fuentes del conflicto moral y cómo se ha reconocido a través del tiempo.

Entre estas dos intelecciones –epistemológica y moral- y la necesidad de que, efectivamente, se den, lo cual implica el *blindaje* individual negativo, se juega el Pluralismo democrático berliniano. Apunta a una cierta redefinición de lo que pueda ser considerado privado o público –donde la presencia del Estado, como expresa Galston, es **“más instrumental que intrínseca (...) una de las claves distintivas entre liberalismo y republicanismo cívico”**<sup>1645</sup> y, en general, a la forma de la reflexión y la cultura que pueda abordarla, consciente del tipo de conocimiento genuino que aplica, los modelos de pensar en los que se comprenden estos conceptos y categorías y sus propias normas de refutación y validación.

El Pluralismo creció junto a toda esta vida e ideas y no está claro qué sentido histórico y conceptual hubiese tenido para Berlin provocar con el Pluralismo una ruptura conceptual del liberalismo puesto que, en el siglo XX, posiblemente, la salvaguarda más crítica para Berlin era proteger la **“orientación común fundamental que hacía crecer a ambas doctrinas”**.<sup>1646</sup> Si esto es así, lo que en el presente trabajo hemos sostenido es que era el Berlin pluralista el que declaraba las fallas social-liberales y que, posiblemente, a Berlin esto ya le resultaba bastante en el siglo XX. Pero la capacidad de articular el Pluralismo, la tuvo desde muy pronto, opinión que comienza a ser reflejada, también, por otras investigaciones, por ejemplo, Cherniss, quien, en 2013, en su reciente monografía sobre Berlin dijo: **“los antecedentes del pluralismo estaban aparentemente en las lecturas y escritos de Berlin en los años treinta –pero una articulación del pluralismo como valor, en sí mismo, no”**.<sup>1647</sup>

## 8.

Berlin comenzó entonces a reordenar el modelo categórico de nuestra época bajo una Historia de las Ideas pluralistas, buscando una explicación cuya renuncia era una renuncia a la intelección de los hechos mismo, irresponsable y gratuita, y **“permitir que ello determine nuestras actividades es un síntoma de inmadurez política y moral, igualmente profunda y más peligrosa”**.<sup>1648</sup> La lección aprendida fue que, por pura necesidad teórica, el individuo democrático pluralista ha de ser consciente de lo mucho que desconoce acerca de las pérdidas y ganancias que el modo de pensar y la elección de valores le supone. Y para las cuales no establece más que el marco de referencia de su reflexión cultural y las alertas sobre las posibilidades de cambio que, a mejor o peor, están siempre presentes. Para este proceso, la *paciencia activa* fue la más apurada

---

<sup>1645</sup> Galston, W. A. *Liberal Pluralism: The implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge 2002. p. 4: **“An instrumental rather than intrinsic account of the worth of politics forms a key distinctive between liberalism and civic republicanism”**. Traducción nuestra.

<sup>1646</sup> Ibídem. p. 61. La expresión es de Michael Walzer: **“The common fundamental orientation that gives rise to both”**. Traducción nuestra.

<sup>1647</sup> Cherniss, J. *A Mind and its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2013. pp. 229-230: **“The antecedents of pluralism were apparent in Berlin's reading and writing in the 1930s –but an articulation of value pluralism itself was not”**. Traducción nuestra.

<sup>1648</sup> Berlin, I. “Dos conceptos de libertad”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 243. Que corresponde a Berlin, I. “Two Concepts of Liberty”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 217: **“But to allow it to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity”**.

recomendación, *el consejo al Príncipe*, la regla de uso, el *ethos* común, si hemos de ser *conscientes*, desde el principio hasta el final que, en la vida, **“la respuesta es siempre sí y no. A todas las cuestiones empíricas, a todas las cuestiones de la vida (...) Si y no”**<sup>1649</sup> y, que, esto, en su aparente simplicidad o paradoja, es la mejor garantía para que el individuo pueda vivir su vida.

Según Herder, si un individuo es libre, lo que le obliga son las exigencias de las formas de la cultura a la que siente que pertenece. Según Kant, lo que le obliga es su autonomía racional que le indica, dado su universalismo, que debe comportarse de igual modo racional con sus semejantes. Estas fueron dos respuestas distintas a la pregunta capital acerca de por qué debo obedecer, dentro *de una misma sociedad y una misma cultura*. Según Berlin obrar intelectivamente bajo formato pluralista, es hacerlo de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos siendo *conscientes* de que otros seres humanos harán lo mismo y, que, en lo más profundo de este planteamiento se halla implícita la idea de elección, lo que convierte la cuestión en algo **“más complejo y más doloroso”**,<sup>1650</sup> que lo que Herder y Kant supusieron, y de donde, sin embargo, emerge su visión más razonable:

"Si se objeta que todo esto parece ser muy abstracto y estar muy alejado de la experiencia diaria (...) la réplica es que tal acusación es falsa. Los hombres no pueden vivir sin tratar de describir y explicar el universo para sí mismos. Los modelos que emplean para hacer tal cosa tienen que afectar profundamente sus vidas, y no menos cuando no están conscientes de ello (...) Si existe alguna esperanza de orden racional en la Tierra, o de una justa apreciación de los múltiples y diversos intereses que separan a grupos diferentes de seres humanos (...) habrá de encontrarse en sacar a la luz a estos modelos: sociales, políticos y morales y, por encima de todo, a los entramados metafísicos subyacentes en que están arraigados, para examinar si son apropiados a su tarea".<sup>1651</sup>

Es en este *si son apropiados a su tarea*, que Berlin piensa en el Pluralismo como las **"lentes a través de las cuales estamos mirando"**.<sup>1652</sup> Es decir, que él está mirando. La

---

<sup>1649</sup> Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006. p. 223: **"The answer is always yes and no. To all empirical questions, to all questions of life (...) Yes and no"**. Traducción nuestra.

<sup>1650</sup> Berlin, I. "Introducción". En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 58. Que corresponde a Berlin, I.: "Introduction". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 48: **"It is more complex and more painful"**.

<sup>1651</sup> Berlin, I. "El objeto de la filosofía". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. pp. 41-42. Que corresponde a Berlin, I. "The Purpose of Philosophy". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. pp. 10-11. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980: **"If it is objected that all this seems very abstract and remote from daily experience (...) the answer is that this charge is false. Men cannot live without seeking to describe and explain the universe to themselves. The models they use in doing this must be deeply affect their lives, not least when they are unconscious (...) If there is to be any hope of a rational order on earth, or of a just appreciation of the many various interests that divide groups of human beings (...) it lies in the bringing to light these models, social, moral, political, and above all the underlying metaphysical patterns in which they are rooted, with a view to examining whether they are adequate to their task"**.

<sup>1652</sup> Berlin, I. "¿Existe aún la teoría política?". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 278. Que corresponde a Berlin, I. "Does Political Theory Still Exist?". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford,

necesidad de profundizar en esta idea es lo que le movió desde la misma posguerra -**“un conjunto de nuevos instrumentos conceptuales y una ruptura con la terminología tradicional”**.<sup>1653</sup> Su cambio de ángulo, de enfoque, fue, en su caso, al mismo tiempo, una profundización de la experiencia humana, de su indeclinable parte conceptual y empírica, y como ésta soporta a la convivencia humana. A su vez, el Pluralismo no estaba exento de la necesidad de pensar que pudiera ser aniquilado. Estaba en el corazón de su propio modelo, de la propia posibilidad de pensarlo. Las sociedades pluralistas no pueden eliminar la posibilidad de su aniquilación, y esto debido a la coherencia que le es exigida para no ser, él mismo, otro monismo. Es decir, que debido al predominio o crecimiento de algún modelo monista, este consiga proyectar un sentido de la vida para el todo social. Aquí, defendió, con la misma firmeza que admiraba en Moore -y el siglo XX a las espaldas- su posición:

“Hay un cierto punto (...) en el que te está permitido defender tu forma de vivir (...) Si todo tu modo de vida está en peligro de exterminación (...) cuanto esta situación emerge, a ti te está permitido defenderte a ti mismo, cueste lo que cueste”.<sup>1654</sup>

Bajo la *forma de la reflexión y forma de la cultura* pluralista, latió la obra continuada de una vida. Berlin creyó que podía ser una modesta investigación por la que le mereció la pena transitar después de la mayor guerra que había vivido. Ofreció un marco que aquí hemos apreciado, también modestamente, como valioso para dedicarle este trabajo, mostrando Berlin un camino por el que, recuperada su capacidad intelectual individual en, por expresarlo así, el siglo que la perdió, el individuo comprendiera y asumiera las bases de su consentimiento político. Para lo cual pudiera darse que, al menos, una parte de las estructuras que burocrática, normativa, técnica o culturalmente entendía que adormecían al individuo democrático pluralista, tendrían que reconsiderar su papel. Con 75 años, en 1984, opinando acerca de expresiones tales como el *sentido de la vida* dijo, en una de sus citas más esperanzadoras: **“sospecho que no lo hay y esto para mi constituye fuente de gran consuelo”**.<sup>1655</sup> La misma sospecha que su vida y pensamientos le presentaba ante sí a Herzen, cuando este, en la dedicatoria de *Desde la Otra Orilla*, le escribió a su hijo pequeño **“no busques soluciones en este libro -no hay ninguna; en general, el hombre moderno no tiene soluciones”**.<sup>1656</sup>

---

1980. p. 171: **“Our experience is itself organised and ‘coloured’ by ethical categories that we have inherited from our ancestors, ancient spectacles through which we are still looking”**.

<sup>1653</sup> Berlin, I. “Introducción”. En, Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988. p. 65. Que corresponde a Berlin, I. “Introduction”. En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. p. 54: **“A set of new conceptual tools, a break with traditional terminology”**.

<sup>1654</sup> Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009. p. 608. Carta a Philip Toynbee, 24 de enero 1958: **“There is a certain point (...) at which you are allowed to defend your way of living (...) if you whole mode of living is threatened with extermination (...) when such situation arises, you are allowed to defend yourself coûte que coûte”**. Traducción nuestra. Francés en el original.

<sup>1655</sup> Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. Su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999. p. 377.

<sup>1656</sup> Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956. p. 3: **“Do not look for solutions in this book –there are none; in general modern man has no solutions”**. Traducción nuestra.

# ÍNDICE DE TABLAS.

• Tabla 1. Síntesis del monismo.....	148
• Tabla 2. <i>Lectures</i> y clases de I. Berlin 1946-1950.....	230
• Tabla 3. <i>Lectures</i> y clases de I. Berlin 1951-1955.....	235
• Tabla 4. Filosofía e Historia en los años 50.....	285
• Tabla 5. Comparación de Monismo y Pluralismo.....	309
• Tabla 6. Tres puntos de inflexión del pensamiento político.....	311
• Tabla 7. Naturaleza humano del Pluralismo.....	318
• Tabla 8. Ilustración y Contrailustración.....	326
• Tabla 9: Doctrina de Helvetius.....	333
• Tabla 10. Herder y las derivadas del nacionalismo.....	378
• Tabla 11. Libertad y consentimiento.....	543

# BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA.

- Abellán, J. "Isaiah Berlin y Max Weber: Más allá del liberalismo". Badillo O'Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999.
- Allen, J. "Isaiah Berlin's Anti-Procrustean Liberalism: Ideas, Circumstances, and the Protean Individual". Presented at the Annual meeting of the American Political Science Association (August 28-31, 2003, Philadelphia, PA).
- Arendt, H. *Orígenes del totalitarismo*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 2007.
- Austin, J. L. "¿Hay conceptos a priori?". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989.
- Austin, J. L. "Otras mentes". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989.
- Austin, J. L. "Sis y puedes". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989.
- Austin, J. L. "Verdad". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1989.
- Austin, J. L. "Un alegato en pro de las excusas". En, Austin, J. L. *Ensayos filosóficos*. Ed. Alianza editorial. Madrid, 1989.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981.
- Austin, J. L. *Sentido y percepción*. Ed. Tecnos. Madrid, 1981.
- Avineri, S. "A Jew and a Gentleman". Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007.
- Avineri, S. "Isaiah the Jew". Avineri, S. & Ryan, A. (eds.). *The Book of Isaiah; Personal Impressions of Isaiah Berlin*. The Bodydell Press. Woodbridge, 2009.
- Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. Ed. Penguin. London, 1990.
- Ayer, A. J. "Introducción del compilador". Ayer, A. J. (comp.) *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Ayer, A. J. "The Vienna Circle". *The Revolution in Philosophy*. Ed. Macmillan. London, 1963.
- Badillo O'Farrel, P. (ed.). *Filosofía de la razón plural. Isaiah Berlin entre dos siglos*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2011.
- Ball, T. "American histories of political thought". Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001.
- Barber, B. "Conceptual Foundations of Totalitarianism". Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969.

- Barber, B. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Ed. University of California Press. Berkeley and California, 1984.
- Barry, W. "The Study of Politics as Vocation". En, Hayward, J. Barry, W. Brown, A. *The British Study of Politics in Twentieth Century*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1999.
- Berkeley, G. *Tratado sobre el conocimiento humano*. Ed. Espasa Calpe Argentina. Buenos Aires, 1948.
- Berlin, I. "A letter on human nature. Letter to Mrs. Polanowska-Sygulska". New York Times. 24.02.1986.
- Berlin, I. "A Personal Tribute to Adam von Trott (Balliols, 1931)". Balliol College Annual Record 1986. Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004.
- Berlin, I. "Benjamin Disraeli and Karl Marx". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "Disraeli, Marx y la búsqueda de la identidad". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. *Building. Letters 1960-1975*. Ed. Chatto & Windus. London, 2013.
- Berlin, I. "Conversations with Ahkmatova and Pasternak". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "Conversaciones con Ajmatova y Pasternak". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. *Conversations with Henry Brandon*. Ed. A. Deutsch. London, 1966.
- Berlin, I. "Does Political Theory Still Exist?". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980 [Edición castellano: Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983]
- Berlin, I. (ed). *Oxford Outlook*. 491. Vol. X. nº 25. May, 1930.
- Berlin, I. (ed.). *Oxford Outlook*. 561. Vol. X. nº 53. November, 1930.
- Berlin, I. "Empirical Propositions". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas". Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983].
- Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009.
- Berlin, I. "Equality". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "Igualdad". Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983].
- Berlin, I. "European unity and its vicissitudes". Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "La unidad europea y sus vicisitudes". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. "Fathers and Children". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. "Padres e hijos. Turguenev y la situación liberal". Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].
- Berlin, I. *Flourishing. Letters 1928-1946*. Ed. Chatto & Windus. London, 2004.

- Berlin, I. "Franklin D. Roosevelt". Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. [Edición castellano: Berlin, I. "El Presidente Franklin Delano Roosevelt". Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1984].
- Berlin, I. *Freedom and its betrayals: six enemies of human liberty*. Ed. Chatto & Windus. London, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2004].
- Berlin, I. "From Hope and Fear Set Free". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "De la esperanza y el miedo liberado". Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1983].
- Berlin, I. "Georges Sorel". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "George Sorel". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "Herder and the Enlightenment". Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "Herder y la Ilustración". Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000].
- Berlin, I. "Herzen and Bakunin on Liberty". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. "Herzen y Bakunin". Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].
- Berlin, I. "Historical Inevitability". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "La inevitabilidad histórica". Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "Hume and German Anti-Rationalism". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "Introduction". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "Dos conceptos de libertad". Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "Introduction". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "Introducción". Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "Introduction". Herzen, A. *From the Other Shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956.
- Berlin, I. "Introduction". Raef, M. *Russian Intellectual History: an anthology*. Ed. Harcourt, Brace & World. Inc. New York, 1966.
- Berlin, I. "Isaiah Berlin, in conversation with Steven Luckes". *Salmagundi*, No. 120 (FALL 1994) pp. 52-134.
- Berlin, I. "J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy". Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1982. [Edición castellano: Berlin, I. "J. L. Austin y los comienzos de la filosofía de Oxford". Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1984].
- Berlin, I. "Jewish Slavery and Emancipation". En, Bentwich, N. (ed.) *Hebrew University Garland: A Silver Jubilee Symposium*. Ed. Constellation Books. London, 1952. [Edición castellano: Berlin, I. "La esclavitud y la emancipación judías". Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2000].

- Berlin, I. "John Stuart Mill and the Ends of Life". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "John Stuart Mill y los fines de la vida". Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism". Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. *Karl Marx: his life and environment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. *Karl Marx*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "Knowledge and Foreknowledge". *The Symposia read at the Joint Session of The Aristotelian Society, and the Mind Association at the University, Bristol, July 9th-11th, 1937*. Aristotelian Society. Supplementary Volume XVI. Ed. Harrison and Son Ltd. London 1937.
- Berlin, I. "Logical Translation". En, Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980 [Edición castellano: Berlin, I. "Traducción lógica". En, *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1983].
- Berlin, I. "Preface". En, de Courcel, M. (ed.). *Malraux: life and work*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1976.
- Berlin, I. "Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956". Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. [Edición castellano: Berlin, I. "Reuniones con escritores rusos en 1945 y 1956". Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1984].
- Berlin, I. "My intellectual path". Berlin, I. *The first and the last*. Ed. Granta Books. London, 1999. [Edición castellano: Berlin, I. "Mi trayectoria intelectual". Badillo O'Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1998.
- Berlin, I. "Nationalism". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "Nacionalismo". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "Philosophy and Government Repression". Berlin, I. *The Sense of Reality*. Ed. Pimlico. London, 1996. [Edición castellano: Berlin, I. "Filosofía y represión gubernamental". Berlin, I. *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Ed. Taurus. Madrid, 1998].
- Berlin, I. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and influence on Modern Thought*. Ed. Chatto & Windus. London, 2006. [Edición electrónica en castellano: Berlin, I. *Las ideas políticas en la edad romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2014].
- Berlin, I. "Political Ideas in the Twentieth Century". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "Las ideas políticas en el siglo XX". Berlin, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988].
- Berlin, I. "President Franklin Delano Roosevelt". Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. [Edición castellano: Berlin, I. "El presidente Franklin Delano Roosevelt". Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1984].
- Berlin, I. "Russia and 1848". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. "Rusia y 1848". Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].
- Berlin, I. "Russian Populism". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. "El populismo ruso". Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].



- Berlin, I. "Soviet Russian Culture". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "La cultura de la Rusia soviética". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. *The Age of Enlightenment*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.
- Berlin, I. "The Anglo-American Predicament". Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009.
- Berlin, I. "The Apotheosis of the Romantic Will". Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. "The Artificial Dialectic: Generalissimo Stalin and the Art of Government". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "La dialéctica artificial: Generalísimo Stalin y el arte del gobierno". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. "The Arts in Russia under Stalin". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "Las letras y el arte en la Rusia de Stalin". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism". En, Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "La rama doblada: Sobre el origen del nacionalismo". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. "The Birth of Greek Individualism: A Turning-Point in the History of Political Thought". En, Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002. [Edición castellano: Berlin, I. "Un punto de inflexión en el pensamiento político". Badillo O'Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999.
- Berlin, I. "The Concept of Scientific History". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "El concepto de historia científica". En, Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983].
- Berlin, I. "The Counter-Enlightenment". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "La Contra-Ilustración". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "The Decline of Utopian Ideas in the West". Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "La decadencia de las ideas utópicas en occidente". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. "The Divorce between Science and Humanities". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "El divorcio entre las ciencias y las humanidades". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "The Father of Russian Marxism". Berlin, I. *The Power of Ideas*. Ed. Pimlico. London, 2001. [Edición castellano: Berlin, I. "El padre del marxismo ruso". Berlin, I. *El poder de las ideas*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2000].
- Berlin, I. "The Hedgefox and the Fox". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth Press. London, 1878. [Edición castellano: Berlin, I. "El erizo y el zorro". Berlin, I. *Pensadores Rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].

- Berlin, I. "The Intellectual Life of American Universities". Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009.
- Berlin, I. "The Life and Opinion of Moses Hess". En, Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "La vida y opiniones de Moses Hess". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. Ed. Fontana Press. London, 1994. [Edición castellano: Berlin, I. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997].
- Berlin, I. "The Originality of Machiavelli". Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "La originalidad de Maquiavelo". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "The Philosophical Ideas of Giambattista Vico". Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "Las ideas filosóficas de Giambattista Vico". Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000].
- Berlin, I. "The Purpose of Philosophy". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "El objeto de la filosofía". Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983].
- Berlin, I. "The Pursuit of the Ideal". Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. John Murray. London, 1990. [Edición castellano: "La persecución del ideal". Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península. Barcelona, 1992].
- Berlin, I. *The Roots of Romanticism*. Ed. Chatto & Windus. London, 1999. [Edición castellano: Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Ed. Taurus. Madrid, 2000].
- Berlin, I. "The Sense of Reality". Berlin, I. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Pimlico. London, 1997. [Edición castellano: Berlin, I. "El sentido de la realidad". Berlin, I. *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Ed. Taurus. Madrid, 1998].
- Berlin, I. "The Survival of the Russian Intelligentsia". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "La supervivencia de la *intelligentsia* rusa". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. "Verification". Berlin, I. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. "Verificación". Berlin, I. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983].
- Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Ed. Chatto & Windus. London, 1980. [Edición castellano: Berlin, I. *Vico y Herder*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000].
- Berlin, I. "Vico's Concept of Knowledge". En Berlin, I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1981. [Edición castellano: Berlin, I. "Vico y su concepto de conocimiento". Berlin, I. *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1996].
- Berlin, I. "Vissarion Belinsky". Berlin, I. *Russian Thinkers*. Ed. The Hogarth press. London, 1978. [Edición castellano: Berlin, I. "Vissarion Belinsky". Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979].

- Berlin, I. "Why the Soviet Union Chooses to Insulate Itself". Berlin, I. *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*. Ed. Brookings Institutions Press. Washington D. C., 2004. [Edición castellano: Berlin, I. "El porqué del aislamiento voluntario de la Unión Soviética". Berlin, I. *La mentalidad soviética. La cultura rusa bajo el comunismo*. Ed. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores. Barcelona, 2009].
- Berlin, I. "Winston Churchill". Berlin, I. *Personal Impressions*. Ed. Oxford University Press, 1982. [Edición castellano: Berlin, I. "Winston Churchill". Berlin, I. *Impresiones Personales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1984].
- Berlin, I. & Polanowska-Sygulska, B. *Unfinished Dialogue*. Ed. Prometheus Books. New York, 2006.
- Berlin, I. & Williams, B. "Pluralism and Liberalism: A Reply". *Political Studies* 42 (1994), 306–9.
- Beveridge, W. H. *Unemployment. A problem of industry*. Ed. Longmans. London, 1912.
- Bochenski, I. M. *El Materialismo Dialectico*. Ed. Rialp. Madrid, 1962.
- Bosanquet, B. *The Philosophical Theory of the State*. Ed. Batoche Books. Ontario, 2001.
- Boucher, D. and Vincent, A. *British idealism. A guide for the perplexed*. Ed. Continuum International Publishing Group. London, 2012.
- Bradley F. H. *Appearance and Reality: a metaphysical essay. A sceptical study of the first principles against the dogmatic individualism*. Ed. Swan Sonnenschein & Co. London, 1893.
- Bradley, F. H. *Ethical Studies*. Ed. The Bob Merryl Company. New York, 1951.
- Braithwaite, R. B. "Philosophy". Wright, H. (ed.). *Cambridge Studies*. Ed. Nicholson and Watson. Cambridge, 1933.
- Braithwaite, R. B. "Propositions about material objects". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 38, 1938.
- Brinton, C. *English Political Thought in the 19<sup>th</sup> Century*. Ed. Harper Torchbooks. New York, 1962.
- Bueno, G. *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Ed. Prensa Ibérica. Barcelona, 1997.
- Butler, J. *Fifteen sermons. Preached at the rolls chapel and a dissertation of the nature of virtue*. Ed. SPCK. London, 1970.
- Carnap, R. "La antigua y la nueva lógica". Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Carnap, R. *La construcción lógica del mundo*. Ed. Universidad Autónoma de México. México, 1988.
- Carnap, R. *The Logical Syntax of Language*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1967.
- Carnap, R. "Psicología en lenguaje fisicalista". Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986.
- Carr, R. "Entrevista a Isaiah Berlin". En, *Revista de Occidente*. nº 66. Noviembre 1986. Madrid, 1986.
- Carr, R. *La revolución rusa*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- Cassirer, E. *El problema del conocimiento II*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- Cassirer, E. *Kant, vida y obra*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1984.

- Cherniss, J. "Isaiah Berlin. A defense". The Oxonian Review of Books. Spring, 2006. volume 5. issue 2. Oxford, 2006.
- Cherniss, Joshua L. *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2013.
- Chisholm, R. "Austin's Philosophical Papers". En, Fann, K. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
- Churchill, W. "Liberalism and the Social Problem". Churchill, W. *Speeches 1906-1909*. Ed. Hodden & Stoughton. London, 1909.
- Cohen, G. A. "Isaiah's Marx, and Mine". En, Margalit, Edna and Avishai (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991.
- Cohen, M. "Isaiah's Marx and mine". Berlin, I. *A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991.
- Cole, G. D. H. *Socialism in evolution*. Ed. Penguin books. London, 1938.
- Coleridge, S. T. *Biographia Literaria*. Ed. Everyman. London, 1997.
- Collini, S. "Hobhouse, Bosanquet and the State". En, "Past and Present Review", 72 (1976) pp. 86-111.
- Collini, S. "Idealism and Cambridge Idealism". En, "Historical Journal" 17 (1975). Pp. 170-178.
- Collini, S. *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1915*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1979.
- Collini, S. *Public Moralist: Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1991.
- Contreras Peláez, F. J. *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 2004.
- Crick, B. *Political Theories and Practice*. The Penguin Press. London, 1972.
- Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007.
- Crowder, G. "Pluralism and Liberalism". *Political Studies* 42 (1994) pp. 293-305.
- Crowder, G. "Value Pluralism and Liberalism". Crowder, G & Hardy, H. (eds.). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. Ed. Prometheus Books. New York, 2007.
- Crowder, G. *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Ed. Polity Press. Cambridge, 2004.
- Curtis, M. "Retreats from Totalitarianism". En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969.
- De Maistre, J. *Consideraciones sobre Francia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990.
- De Maistre, J. *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Ed. Aldus. México D. F., 2007.
- De Ruggiero, G. *Historia del liberalismo europeo*. Ed. Pegaso. Madrid, 1944.

- Díaz-Urmeneta Muñoz, J. B. *Individuo y Racionalidad Moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1994.
- Dubnov, A. *Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal*. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2012.
- Dummet, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Ed. G. Duckworth. London, 1993.
- Dummet, M. *Truth and other enigmas*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1978.
- Dummett, M. *Filosofia dell linguaggio. Saggio su Frege*. Ed. Marietti. Casale Monferrato, 1983.
- Duncan, G. and Lukes, S. "The new democracy". *Political Studies* II, nº 2 (1963) pp. 156-177.
- Dworkin, R. "Two Concepts of Liberty". Edna and Avishai Margalit (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991.
- Dyson, K. *The State Tradition on Western Europe*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1980.
- Eliot, T. S. *Poesías reunidas*. Ed. Alianza editorial, Madrid, 1978.
- Ferguson, L. W. "Austin's Philosophy of Action". En, Fann, K. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Fann. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
- Fichte, J. G. *Discorsi alla nazione tedesca*. Ed. Laterza. Roma, 2003.
- Findlay, J. N. "Some merits of Hegelianism". En, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. LVI. Ed. Harrison & Sons, LTD. 1956. pp. 1-24.
- Fisch, M. H. and Goldard Bergin, T. "Introduction". Vico, G. *The Autobiography*. Ed. Cornell University Press. New York, 1944.
- Fisichella, D. *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*. Ed. Carocci. Roma, 2002.
- Fisichella, D. *Joseph De Maistre: pensatore europeo*. Ed. Laterza. Roma, 2005.
- Fraenkel, E. *Il doppio Stato*. Ed. Einaudi. Torino, 1983.
- Freedman, M. *Liberalism divided. A Study in British Political Thought 1914-1939*. Ed. Clarendon Press. Oxford University Press. New York, 1986.
- Frege, G. "Prólogo a Las Leyes Fundamentales de la Aritmética". Frege, G. *Estudios sobre semántica*. Ed. Ariel. Barcelona, 1973.
- Frege, G. "Sobre Sentido y Referencia". En, Frege, G. *Estudios sobre Semántica*. Ed Ariel. Barcelona, 1973.
- Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969.
- Friedrich, C. J. "The evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes". En, Friedrich, C. J. Curtis, M. Barber, B. (eds.). *Totalitarianism in Perspective: Three views*. Ed. Pall Mall Press. London, 1969.
- Friedrich, C. J. *Gobierno constitucional y democracia: Teoría y Práctica en Europa y América*. Tomos I y II. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1975.
- Friedrich, F. J. (coord.). "Totalitarianism". *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Harvard University Press. Boston, 1953.

- Friedrich, F. J. "The Nature of Totalitarianism". En, Friedrich, F. J. (coord.). "Totalitarianism". *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Ed. Harvard University Press. Boston, 1953.
- Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1968.
- Furet, F. *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1996.
- Gaddis, J. L. *George F. Kennan. An American Life*. Ed. The Penguin Press, New York, 2011.
- Galipeau, C. J. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994.
- Galston, W. A. *The Practice of Liberal Pluralism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2005.
- Galston, W. A. *Liberal Pluralism: The implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge 2002.
- García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 2001.
- Gardels, N. "El regreso del Volkgeist: Nacionalismo bueno y malo". *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. Ed. McGraw-Hill Interamericana editores S.A. de C.V. México D.F., 1996.
- Gentile, G. "The philosophical basis of fascism". *Foreign Affairs*, Vol. VI, n. 2 pp. 209-304.
- Grassi, E. "La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico hoy en día". Tagliacozzo, G. Mooney, M. Verene, D. P. (eds.). *Vico y el pensamiento contemporáneo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1987.
- Gray, J. *Isaiah Berlin*. Ed. Alfons el Magnànim. Valencia, 1996.
- Gray, J. "Introduction to the new edition". En, Gray, J. *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*. Ed. Princeton University Press. Princeton, 2013.
- Gray, J. *Liberalismo*. Alianza Editorial. Madrid. 1992.
- Green, T. H. *Collected Works*. Ed. R. L. Nettleship. London, 1885-1888, vol. 3.
- Green, T. H. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ed. Longmans. London, 1963.
- Green, T. H. *Prolegomena to Ethics*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1906,
- Guicciardini, F. *Ricordi*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1988.
- Gutmann, A. "Communitarian Critics of Liberalism". *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985), pp. 308-322.
- Hacker, P. M. S. "Analytic philosophy: what, whence, and whither?". Biletzki, A. and Matar, A. (eds.) *The Story of Analytic Philosophy*. Ed. Routledge. New York, 1988.
- Hahn, H. "Lógica, matemática y conocimiento de la naturaleza". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Hamman, J. G. *Aesthetica in nuce*. Acosta, L. (ed.). *La literatura alemana a través de sus textos*. Ed. Cátedra. Madrid, 1977.

- Hampsher-Monk, I. "The history of political thought and the political history of thought". Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds.). *The History of Political Thought in national context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001.
- Hampshire, S. "J. L. Austin, 1911-1960". Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Fann, K. T. (ed.). Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
- Hampshire, S. "Freedom and Explanation or seeing doublé". Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.
- Hardie, W. H. R. "The paradox of phenomenism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46. 1946.
- Hardy, H. (ed.). Berlin, I. *Enlightening. Letters 1946-1960*. Ed. Chatto & Windus. London, 2009.
- Hardy, H. *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. The Bodydell Press. Woodbridge, 2009.
- Harris, I. "Berlin and his critics". Berlin, I. *Liberty*. Ed. Oxford University Press. London. 2002.
- Harrison, B. (ed.) *The History of the University of Oxford. Volume VIII, the Twentieth Century*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1994.
- Hayek, F. A. *Los Fundamentos de la libertad*. Ed. Unión Editorial. Madrid, 1978.
- Hayek, F. A. *Camino de servidumbre*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990.
- Hayek, F. A. *The Counter-Revolution of Science. Studies on the abuse of reason*. Ed. Free Press. Glencoe, Illinois, 1952.
- Hayward, J. "British Approaches to Politics". En, Hayward, J. Barry, W. Brown, A. *The British Study of Politics in Twentieth Century*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1999.
- Heine, H. *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 2008.
- Hellmann, M. Goehrke, C. Scheibert, P. Lorenz, R. *Rusia*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989.
- Herder, J. G. "Diario de mi viaje de 1769". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982.
- Herder, J. G. "Ensayo sobre el origen del lenguaje". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982.
- Herder, J. G. "Otra filosofía de la Historia para la educación de la humanidad". En, Herder, J. G. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982.
- Herzen, A. *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. Ed. Siglo XXI. México, 1979.
- Herzen, A. *From the other shore*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1956.
- Herzen, A. *Mi pasado y pensamientos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994
- Hitchens, C. "Moderation or Death". *London Review of Books*. vol. 20. n. 23. 26 November 1998. pp. 3-11.
- Hobhouse, L. T. *Liberalism*. Ed. Thornton Butterworth. London, 1911.
- Hobhouse, L. T. *Social development: its nature and conditions*. Ed. George Allen and Unwin. London, 1924.
- Hobhouse, L. T. *The Metaphysical Theory of the State*. Ed. Batoche Books. Ontario, 1999.

- Holmes, S. *Anatomía del Antiliberalismo*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1999.
- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin. A life*. Ed. Chatto & Windus. London, 1998. [Edición castellano: Ignatieff, M. *Isaiah Berlin, su vida*. Ed. Taurus. Madrid, 1999].
- Jahanbegloo, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. Ed. Phoenix Press. London, 2001. [Edición castellano: Berlin, I. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Ed. ANAYA & Mario Muchnik. Madrid, 1993].
- Joseph, H. W. D. *The Labour Theory of Value in Karl Marx* (1923).
- Judt, T. *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Ed. Taurus. Madrid, 2008.
- Kant, I. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". Kant, I. *Filosofía de la Historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1985.
- Kariel, H. S. *The decline of american pluralism*. Ed. Standford University Press. Standford, 1961.
- Kekes, J. *A Case for Conservatism*. Ed. Cornell University Press. Ithaca, 2001.
- Kekes, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ed. Cornell University Press. New York, 2000.
- Kekes, J. *The Illusions of Egalitarianism*. Ed. Cornell University Press. New York, 2003.
- Kelly, A. "La compleja visión de Isaiah Berlin". Introducción a. Berlin, I. *Pensadores rusos*. Ed. Fondo Cultura Económica. México D.F., 1979.
- Kelly, A. "A Revolutionary without Fanaticism". Lilla, M. (ed.) *The legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001.
- Kelly, A. *Toward another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Change*. Ed. Yale University Press. New Haven and London, 1998.
- Kennan, G. "Totalitarianism in the modern world". Friedrich, F. J. (coord.). "Totalitarianism". *Proceedings of a Conference held at the American Academy of Science and Arts*. March 1953. Ed. Harvard University Press. Boston, 1953.
- Kennan, G. F. "Posición internacional de Rusia al término de la guerra con Alemania". Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971.
- Kennan, G. F. "Rusia, siete años más tarde". Kennan, G. F. *Memorias de un diplomático*. Ed. Luis de Caralt. Barcelona, 1971.
- Keynes, J. M. "Mis creencias juveniles". Keynes, J. M. *Ensayos biográficos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1992.
- Keynes, J. M. "Troski sobre Inglaterra". Keynes, J. M. *Ensayos biográficos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1992.
- Keynes, J. M. *Teoría general de la ocupación el interés y el dinero*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1971.
- Kneale, W. C. "Gottlob Frege and Mathematical Logic". *The Revolution in Philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963.
- Kocis, R. *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Ed. The Edwin Mellen Press. Lampeter, Dyfed, Wales, 1989.
- Laski, H. *El liberalismo europeo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 2003.
- Laski, H. J. *Karl Marx*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1983.



- Laski, H. *Liberty in Modern State*. Ed. Penguin. Harmondsworth, 1938.
- Laski, H. J. *Comunismo*. Ed. Labor. Barcelona, 1929.
- Laslett, P. and Runcimann, W. G. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Second series. Ed. Blackwell. Oxford, 1972.
- Lavrov, P. *Historical Letters*. Ed. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Leff, G. *The Tyranny of Concepts: a Critique of Marxism*. Ed. The Merlin Press. London, 1961.
- Lenin, V. I. *Materialismo y Empiriocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Ed. Ayuso. Madrid, 1974. p. 329.
- Leonardo, P. "‘Buono’ come adjuster-word. Ricerca sui rapporti fra descrizione e valutazione". *Ricerche di Filosofia lingüística*, vol. XVII. Ed. Sansoni editore. Padova, 1972. pp. 46-53.
- Lilla, M., Dworkin, R., Silvers, R. (eds.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001.
- Lipset, S. M. *El hombre político*. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.
- Lovejoy, A. *The reason, the understanding and time*. Ed. John Hopkins Press. Baltimore, 1961.
- Löwith, K. *Il nichilismo europeo*. Ed. Laterza. Roma, 2006.
- Lutero. "Discurso en la dieta de Worms". Lutero. *Obras*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2001.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona, 1987.
- Macnabb, D. G. C. "Phenomenalism". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 41. 1941.
- Macpherson, C. B. *The Rise and Fall of Economic Justice an other Essays*. Ed. Oxford University Press. New York, 1987.
- Mannheim, K. *Libertad, Poder y Planificación democrática*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1953.
- Margalit, Edna and Avishai (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991.
- Mases, J. & Morgan, C. LL. (eds.). *Cold War Confrontations. US exhibitions and their role in the cultural cold war*. Ed. Lars Müller Publishers. New York, 2008.
- Masterman, C. "The case for a Liberal party", *Nation*, 22.05.1924.
- Mc Kechnie, W. S. *The State and the individual: An introduction to Political Science with special reference to socialist and individualistic theories*. Ed Maclehouse and Sons. Glasgow, 1896.
- Meinecke, F. *El historicismo y su génesis*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1983.
- Milosevich, M. y Crespo, J. *Isaiah Berlin: un liberal en perspectiva*. Ed. Fundación FAES. Madrid, 2008.
- Monk, R. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1994.
- Moore G. E. *Refutación del Idealismo*. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1991.

- Moore, G. E. "Defensa del sentido común". Muguersa, J. (ed.). *La concepción analítica de la filosofía*. Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981.
- Moore, G. E. *El concepto de valor intrínseco*. Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid, 1993.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1994.
- Morgenbesser, S. and Lieberman, J. "Isaiah Berlin". Margalit, Edna and Avishai (eds.). *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. The University of Chicago Press. London, 1991.
- Mosterín, J. "Introducción". Gödel, K. *Obras completas*. Ed. Alianza editorial. Madrid, 1981.
- Muñoz, J. "La otra dialéctica de la Ilustración". Badillo O'Farrel (ed.). *La mirada despierta de la historia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1999.
- Nagel, E. *The structure of science: problems in the logic of scientific explanation*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1961.
- Nelson, J. "La filosofía genuina de Moore". *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*. Ed. Tecnos. Madrid, 1976.
- Neurath, O. "Sociología en fisicalismo". Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986.
- Nicholas, H. G. *Washington Despatches. 1941-1945. Weekly Political Reports from British Embassy. With an Introduction by Isaiah Berlin*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1981.
- Nicholls, D. "Positive liberty, 1880-1914" *American Political Science Review* LVI. 1962, pp. 114-28.
- Nisbet, H. B. *Herder and the Philosophy and History of Science*. Ed. The Modern Humanities Research Association. Cambridge, 1970.
- Novikova, Olga. "Introducción" a Herzen, A. *Mi pasado y pensamientos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994. pp. XLVI-XLVII).
- Oakeshott, M. "The Tower of Babel". *The Cambridge Journal*. Vol. II, nº 2. November, 1948.
- Parekh, B. *Pensadores políticos contemporáneos*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1982.
- Parekh, B. *Repensando el multiculturalismo*. Ed. Istmo. Madrid, 2005.
- Paul, G. A. "Lenin's theory of perception". *Analysis*, vol. 5. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1938.
- Paul, G. A. "Wittgenstein". *The Revolution in philosophy*. Ed. MacMillan. London, 1963.
- Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.
- Plejanov, G. V. *Cant contra Kant o el legado espiritual del señor Bernstein*. Ed. Fundación Federico Engels. Madrid, 2007.
- Plejanov, G. V. *El materialismo histórico*. Ed. Akal. Madrid, 1975.
- Plejanov, G. V. *El papel del individuo en la historia*. Ed. Fundación Federico Engels. Madrid, 2007.
- Pocock, J. G. A. "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry". Laslett, P. and Runciman, W. G. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Second series. Ed. Blackwell. Oxford, 1972.

- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008.
- Pompa, L. Vico, *a Study of the 'New Science'*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1975.
- Popper, K. "Dos notas sobre la inducción y demarcación 1933-1934". Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994.
- Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1994.
- Popper, K. *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial. Madrid, 1973.
- Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1967.
- Pugh, M. *The making of Modern British Politics*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1982.
- Putnam, R. A. *Perception: from Moore to Austin*. Ed. Routledge. New York, 1998.
- Ramsey, F. P. "General propositions and Causality", Ramsey, F. P. *Last Papers*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1929.
- Ramsey, F. P. *Mathematical logic*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1926.
- Ramsey, F. P. *The Foundations of Mathematics and other logical essays*. Ed. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. London, 1931.
- Rauschnig, H. *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Ed. Alliance Books Corporation Longmans, Green & Co. New York, 1939.
- Raz, J. *The Morality of Freedom*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1988.
- Rescher, N. *Pluralism, against the demand of consensus*. Ed. Oxford University Press. New York, 1993.
- Revel, J. F. *Cómo terminan las democracias*. Ed. Planeta. Barcelona, 1983.
- Ribas, P. "Prologo". En, Herder, J. G. *Obra Selecta*. Ed. Alfaguara. Madrid, 1982.
- Rodríguez Consuegra, F. "La distinción analítica sintética". *Gödel. Ensayos Inéditos*. Ed. Mondadori. Barcelona, 1994.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Paidós. Barcelona, 1989.
- Roth, C. *A short history of Jewish people*. Ed. East and West Library. London. 1936.
- Russell, B. "The Relation of Sense Data to Physics". Russell, B. *Mysticism and Logic*. Ed. Allen & Unwin. London, 1959.
- Russell, B. "El realismo analítico". Rodríguez Consuegra, F. (ed.). *Russell y el análisis filosófico*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.
- Russell, B. "La filosofía del atomismo lógico". Muguerza, J. (ed.). *La concepción analítica de la filosofía*. Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981.
- Russell, B. "La lógica matemática y su relación con la teoría de los tipos". Russell, B. *Lógica y conocimiento*. Ed. Taurus. Madrid, 1966.

- Russell, B. "Mi desarrollo mental". Rodríguez Consuegra, F. (ed.). *Bertrand Russell. Análisis Filosófico*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999.
- Russell, B. *Introduction to mathematical philosophy*. Ed. Allen & Unwin. London, 1919.
- Russell, B. *Los Problemas de la Filosofía*. Ed. Labor. Barcelona, 1991.
- Russell, B. *Teoría y práctica del bolchevismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1969.
- Ryan, A. (ed.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.
- Sánchez Mejía, M. L. "Introducción". Constant, B. *Del espíritu de conquista*. Ed. Tecnos. Madrid, 1988.
- Schapiro, L. *Gobierno y Administración en la URSS*. Ed. Oikos-tau. Barcelona, 1962.
- Schilpp, P. A. *The philosophy of G. E. Moore*. Ed. Northwestern University. Evanston and Chicago, 1942.
- Schlick, M. "El viraje de la filosofía". Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Schlick, M. "¿Qué pretende la ética?". En, Ayer, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1986.
- Schlick, M. "El futuro de la filosofía". J. Muguerza, (ed.). *La concepción analítica de la filosofía*. Ed. Alianza Editorial. Madrid 1981.
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Ed. Gandhi S. A. Folio Ediciones. Buenos Aires, 1984.
- Schumpeter, J. A. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Ed. Folio. Barcelona, 1984.
- Sidgwick, H. *The Elements of Politics*. Ed. Macmillan and Co. London, 1891.
- Skinner, Q. "Meaning and understanding in the history of ideas". Skinner, Q. *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002.
- Skinner, Q. *Freedom before liberalism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1998.
- Skinner, Q. *Vision on Politics I*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002.
- Spender, S. *Un mundo dentro del mundo*. Ed. Muchnik Editores. Barcelona, 1993.
- Sternhell, Z. *Les anti-Lumieres: Une tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*. Ed. Gallimard, 2011 (lugar de edición sin especificar).
- Stirling, J. H. *The Secret of Hegel: Being the hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. Ed. Simpkin, Marshall & Co. London, 1899.
- Stout G. F. *Studies in Philosophy and Psychology*. Ed. Macmillan and Co. London, 1930.
- Strauss, L. "El nihilismo tedesco". Esposito, R. Galli, G. Vitiello, V. (eds.). *Nihilismo e política*. Ed. Laterza. Bari, 2000.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Ed. Secker & Warburg. London.
- Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. Ed. Penguin books. Harmondsworth, 1972.
- Tawney, R. H. *The Radical Tradition*. Ed. Penguin Books. Harmondsworth, 1964.

- Taylor, Ch. “La política del reconocimiento”. Taylor, Ch. *Multiculturalismo y la ‘política del reconocimiento’*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2003.
- Taylor, Ch. “Plurality of Goods”. En, Lilla, M., Dworkin, R., Silvers, R. (eds.). *The Legacy of Isaiah Berlin*. Ed. New York Review Books. New York, 2001.
- Tkachëv, P. N. *¿Qué es el partido del progreso?* Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971.
- Tolstoi, L. *Guerra y Paz*. Ed. Del Taller de Mario Muchnik. Barcelona, 2003.
- Tomasini Bassols, A. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1994.
- Trejo, W. *Fenomenalismo y realismo*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1987.
- Turguenev, I. *Diario de un hombre superfluo*. Ediciones KRK. Oviedo, 2000.
- Turguenev, I. S. “Hamlet y Don Quijote”. Turguenev, I. S. *Páginas Autobiográficas*. Ed. Alba Editorial. Barcelona, 2000.
- Urbinati, N. *Individualismo democrático*. Ed. Donzelli. Roma, 2009.
- Urmson, J. O. “Austin’s Philosophy”. Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
- Urmson, J. O. *El análisis filosófico: su desarrollo durante el periodo de entreguerras*. Ed. Ariel. Barcelona, 1978.
- Venturi, R. “Introducción”. En, Herzen, A. *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. Ed. Siglo XXI. México. D.F., 1979.
- Vico, G. *Autobiografía*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948.
- Vico, G. *Del método de estudios de nuestro tiempo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002.
- Vico, G. *La antiquísima sabiduría de los italianos*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002.
- Vico, G. *La ciencia nueva*. Ed. Tecnos. Madrid, 1995.
- Vico, G. “Sinopsis de ‘El derecho universal’”. Vico, G. *Obras. El derecho Universal*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2009.
- Vincent, A. and Plant, A. *Philosophy, Politics and Citizenship: The life and thought of the British Idealist*. Ed. Basil Blackwell. Oxford, 1984.
- Vitiello, V. *La Favola di Cadmo: La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1988.
- Vitiello, V. *Vico e la topología*. Ed. Cronopio. Napoli, 2000.
- Villaro, M. *Naturaleza humana y libertad. Bases del liberalismo de Isaiah Berlin*. Ed. Universidad de Navarra. Pamplona, 2011.
- Wahl, J. *The Pluralist Philosophies in England & America*. Ed. The Open Court Company. London, 1925.
- Walicki, A. *Populismo y Marxismo en Rusia*. Ed. Estela. Barcelona, 1971.

- Warnock, G. J. "John Langshaw Austin, A biographical Sketch". Fann, F. T. (ed.). *Symposium on J. L. Austin*. Ed. Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
- Warnock, G. J. *J. L. Austin*. Ed. Routledge. London, 1991.
- Wasserman, E. R. (ed.). *Aspects of the Eighteenth Century*. Ed. Oxford University Press. London, 1965.
- Webb, S & B. *Soviet communism*. Ed. Longmans, Green & Co. 1ª edición. Lugar y año sin especificar (1937).
- Weber, M. "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social".
- Weber, M. *Ensayos de metodología sociológica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1993.
- Weber, M. *Economía y Sociedad*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1993.
- Weinstein, W. L. "The concept of liberty in nineteenth century. English political thought". *Political Studies*, XIII. 1965, pp. 145-62.
- Weldon, T. H. *The Vocabulary of Politics*. Ed. Penguin Books. London, 1953.
- Wells, G. A. *Herder and After. A study in the development of sociology*. Ed. Mouton & Co. 1959.
- White, M. *Foundations of Historical Knowledge*. Ed. Harper&Row Publishers. New York. 1969.
- Whitehead, A. N. and Russell, B. *Principia Mathematica*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1964.
- Williams, B. "Conflict of values". Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.
- Winch, P. *Ciencia social y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2011.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Ed. Universidad Nacional Autónoma México-Crítica. Barcelona, 1988.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1991.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- Wokler, R. "The professoriate of political thought in England since 1914: a tale of three chairs". Castiglione, D. and Hampsher-Monk, I. (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2001.
- Wokler, R.: "Rousseau's perfectibilian libertarianism". Ryan, Alan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1979.
- Wolin, S. *Politics as vision*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- Allett, J. A. *New Liberalism: the Political Economy of J. A. Hobson*. Ed. Toronto University Press. Toronto, 1981.
- Annan, N. *The Curious Strength of Positivism in English Political Thought*. Ed. Oxford University Press. London, 1959.
- Asquith, H. H. *The Mission of Liberalism. A speech*. Ed. Liberal Publications Department. London, 1901.

- Ayer, A. J. *La filosofía del siglo XX*. Ed. Crítica. Barcelona, 1983.
- Barker, R. *Political Ideas in Modern Britain*. Ed. Routledge. London, 1978.
- Bentwich, N. *The Hebrew University of Jerusalem*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1961.
- Berenson, B. *Rumor and Reflections*. Ed. Simon and Schuster. New York, 1952.
- Beveridge, W. H. *Unemployment. A Problem of Industry*. Ed. Longmans. London, 1912.
- Burrow, J. W. *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1988.
- Calvocoressi, P. *Historia política del mundo contemporáneo*. Ed. Akal. Madrid, 1987.
- Clack, R. *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*. Ed. Fernando Torres. Valencia, 1976.
- Colli, G. *El libro de nuestra crisis*. Ed. Paidós. Barcelona, 1991.
- Colli, G. *Filosofía de la expresión*. Ed. Siruela. Madrid, 2004.
- Colli, G. *La naturaleza ama esconderse*. Ed. Siruela, Madrid, 2004.
- Cowell, F. R. *The Atheneum Club and Social Life in London 1824-1975*. Ed. Heinemann. London, 1975.
- Dodds, G. E. *Is Liberalism Dead?*. Ed. George Allen & Unwin. London, 1920.
- Ferrater Mora, J. *Cambio de marcha en filosofía*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1974.
- Fontán del Junco, M. *El significado de lo estético: la crítica del juicio y la filosofía de Kant*. Ed. EUNSA. Pamplona, 1994.
- Gellner, E. *Palabras y cosas*. Ed. Tecnos. Madrid, 1962.
- Hampshire, S. *Modern Writters and other Essays*. Ed. Chatto & Windus. London, 1969.
- Hugh Lloyd, J. (ed.). *Maurice Bowra. A celebration*. Ed. Duckworth. London, 1974.
- Inglis, F. *Radical Earnestness: English Social Theory, 1880-1980*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1982.
- Karol, K. S. *Un año de revolución*. Ed. El País-Aguilar. Madrid, 1989.
- Kemp-Welch, A. *Stalin and the Literary Intelligentsia*. Macmillan. London, 1991.
- Kimball Tuell, A. *John Stirling. A Representative Victorian*. Ed. Macmillan Company. New York, 1941.
- Laqueur, W. Z. (ed.). *The Middle East in Transition*. Ed. Routledge and Kegan Paul. London, 1958.
- Mac Iver, R. M. *The Web of Government*. Ed. The Free Press. New York, 1965.
- Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*. Ed. Fontanella. Barcelona, 1970.
- Magee, B. *Los hombres detrás de las ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1982.
- Martínez Freire, P. "Filosofía y lógica de Carnap". pp. 105-119. *Revista Philosophica Malacitana*. Vol. VI (1993).
- McKelvie, W. S. *The State and Individual: An Introduction to Political Science with Special Reference to Socialist and Individualistic Theories*. Ed. J. Maclehose and Sons. Glasgow, 1896.
- Milosevich, M. y Crespo, J. *Isaiah Berlin: un liberal en perspectiva*. Ed. Fundación FAES. Madrid, 2008.
- Muller, H. J. *Freedom in the Ancient World*. Ed. Martin Secker & Warburg Ltd. London, 1962.
- Nicholls, D. *The Pluralistic State*. Ed. MacMillan. London, 1975.
- Offe, C. *Contradicciones del Estado del Bienestar*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1990.
- Parkinson, G. H. R. *La teoría del significado*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1976.
- Rickman, H. P. *The Challenge of Philosophy*. Ed. Open Gate Press. London, 2000.
- Rubio Carracedo, J. *Paradigmas de la política*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1990.
- Santos Camacho, M. *Ética y filosofía analítica*. Ed. EUNSA. Pamplona, 1975.
- Spitz, D. *The Real World of Liberalism*. Ed. The Chicago University Press. Chicago and London, 1982.

- Stevenson, Ch. L. *Ethics and Language*. Ed. Yale University Press. New Haven, 1945.
- Tawney, R. H. *Theories of the Mixed Economy*. Ed. Willian Pickering. London, 1994.
- Trevelyan, Ch. P. *From Liberalism to Labour*. Ed. Allen & Unwin. London, 1921.
- Vitiello, V. "Vico: entre historia y naturaleza". En, *Cuadernos sobre Vico*. nº 5 (1995). nº 6 (1996). pp. 169-200. Ed. Centro de Estudios sobre Vico. Sevilla, 1996.
- VV. AA. La revolución en filosofía. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1958.
- Waelder, R. "Authoritarianism and Totalitarianism: Psychological Comments on a Problem of Power". En, Willbur, G. and Muensterberger, W. (eds.). *Psychoanalysis and Culture: Essays in Honour of Géza Rósheim*. International University Press Inc. New York, 1951.
- Weisgal, M. W. and and Carmichael, J. (eds.). *Chaim Weizmann*. Ed. Weidenfeld and Nicholson. London, 1963.
- Weitz, M. (ed.). *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*. Ed. Collier-Macmillan Ltd. London, 1966.
- Weitz, M. "Oxford Philosophy". *Philosophical Review*. 62 (1953). pp. 187-233.
- Wolfe, W. *From Radicalism to Socialism: Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines 1881-1889*. Ed. Yale University Press. New Haven, 1975.

## WEBGRAFÍA.

- Berlin, I. "A message to the 21st Century". *New York Review of Books*. 23.10.2014. Acceso 03.01.2015. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2014/oct/23/message-21st-century/>
- Berlin, I. Berlin Virtual Library <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/theses.html>
- Berlin, I. Berlin Virtual Library <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/fiction.html>
- Crowder, G. "Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin". Referred paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference. University of Tasmania, Hobart, 29 September-1 October 2003. Acceso, 17.02.2009: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf>
- Einar Thorsen, D. "Value Pluralism and normative reasoning". Paper delivered for the course 'normativ begrunnelse', held at the Department for Political Science, University of Oslo June 14-16 2004. Acceso, 08.02.2015. <http://folk.uio.no/daget/Value%20Pluralism%20and%20Normative%20Reasoning.pdf>.
- Frase, G. "Isaiah Berlin, part 4: Liberalism's flawed freedom". *The Guardian*, Monday 24 October 2011. Acceso 10.6.2012. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/oct/24/liberalism-freedom>
- Gardels, N. "Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin". *The New York Review of Books*. November 21, 1991. p. 11. Acceso 28.06.2011. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1991/nov/21/two-concepts-of-nationalism>



